

فلسفة الإسلام المعاصرة

فلسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الثاني

العدل

الناشر - الإخصاص - القاهرة

تأليف

الدكتور البير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السربون
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

طبعة الأولى

١٩٥١

فلسفة الإسلام الحديث

فلسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الثاني

العدل

الإنسان - الموضوع - السياسة

تأليف

الدكتور أبو نصر بن نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السربون
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة الرشيدية

١٩٥١

كلمة الأستاذ يوسف كرم

كان للمعتزلة شأن خطير في التاريخ الاسلامى من الوجهتين السياسية والثقافية فقد كانوا حزبا تناصرهم السلطة حيناً وتحاربهم حيناً آخر ، حتى ظفر بهم خصومهم ظفراً ماحقاً فأعملو فيهم التقتيل وفي كتبهم التحريق . وكانوا فرقة دينية يعالجون العقائد بالنظر العقلى البحت فى منطق دقيق وجرأة عجيبة . والآراء لا تقتل ولا تحرق ، فظلت آرائهم موضع نظر المفكرين يتناقلونها ويمحصونها . غير أنها كانت بهذا النقل تجزأ أجزاء وتورد تتفا ، وبقيت مبعثرة مبتورة فى كتب لا تحصى ، ينقصها الاتساق المنطقى الذى يفسر الرأى بما سواه من الآراء ويفسر انتظام الآراء جميعاً فى مذهب واحد .

ولقد كان الدكتور نادر ، مؤلف الكتاب الذى تقدمه للقراء ، أحد الذين أحسوا أن « ماكتب عن المعتزلة فى الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك آرائهم » (ص ٣) وأن هذا المذهب الذى وعى المسائل الالهية والانسانية والطبيعية فى صورة قوية جذابة جدير بأن تجمع أشلاؤه وتضم اعضاؤه ويركب هيكله عسى أن تعود اليه نسمة الحياة .

(*) نشر هذا النقد فى مجلة « الكتاب » فى عدد فبراير سنة ١٩٥١
الأستاذ يوسف كرم مدرس الفلسفة بكلية الاداب بجامعة فاروق
باسكندرية - وهو مؤلف : تاريخ الفلسفة اليونانية - تاريخ الفلسفة
الاوربية فى العصر الوسيط - تاريخ الفلسفة الحديثة .

فشرع ينقب في شتى المراجع ، عربية وفرنجية ، ويقيّد ما يعثر عليه من أقوال ، ويقرب بين هذه الأقوال في أداة ودقة كي تبين بعضها ببعض وتتلاءم بعضها مع بعض ، حتى بلغ ما أراد من بعث المذهب في صورة كاملة سوية . وقد وضع كتابه بالفرنسية أولا ، وقدمه كرسالة أولى الى كلية الآداب بجامعة باريس ، فمنحته دكتوراه الدولة في الآداب فرع الفلسفة . وقدّم كرسالة ثانية لترجمة فرنسية لكتاب « الانتصار » لأبي الحسين الحياط المعتزلي المتوفى حوالي سنة ٤٣٩ هـ ، مع مقارنة بين مسائل هذا الكتاب والرسالة الاولى ، وبعض التعليقات . والكتاب هو الأثر الوحيد من بين آثار المعتزلة الذي سلم من غوائل الدهر . واذا ذكرنا أن دوائر المستشرقين قابلت خبر هذه الترجمة بأهتمام شديد ، أدركنا أن الدكتور نادر كان موفقا كل التوفيق في الاختيار والتحرير . وها هو ذا يقدم لقراء العربية النصف الاول من رسالته الاولى ، فيعرض عليهم مواقف المعتزلة في التوحيد أى في الله وفي العالم .

ففيما يختص بالله بدأ بذكر « فكرة الله عند المعتزلة » تلك الفكرة التي نواتها نفى صفات الله خشية الوقوع في الشرك بأثبت أشياء الهية عدا ذات الله ، والتي تلافيها حول النواة تصوراتهم المتمشية مع نفى الصفات لعلم الله ، وقدرته ، وأرادته ، وعدله ، ولطفه وكلامه ، ورؤيته له ، وأخيرا برهانهم على وجود الله . فهذه الفصول الثمانية تستوعب المسائل الالهية كما أثرت وكما عولجت في ذلك العصر . وفيما يختص بالعالم يستعرض المؤلف فكرة العدم عند المعتزلة ، وهي فكرة دقيقة غريبة يرتبون عليها نتائج هامة ؛ ونظريتهم في الخلق والمخلوقات

وبخاصة الانسان ؟ وفي الاجسام الطبيعية وتركيبها من ذرات وصفات هذه الذرات ؟ وفي الحركة كيف تعرف وأين توجد وهل يمكن القول بالظفرة ؟ وفي العلة وانواعها ؟ وفيما يسمونه بالمعاني ؟ وبالحال والفرق بين الاحوال والمعاني . فهذه الفصول السبعة تستوعب المسائل الطبيعية كما تصورها في ذلك العصر . وعلينا أن نذكر أن ذلك العصر سابق على ترجمة الكتب اليونانية الى العربية بنصف قرن أو يزيد ، فندرك ان المعتزلة وقد خاضوا في كل هذه المسائل كانوا حقا « فلاسفة الاسلام الأسبقين » مع الاعتراف بأن الآراء اليونانية تسربت اليهم مقتضبة من الاوساط السريانية ، وأن مذهبهم كان أدق وأوسع بعد الترجمة منه قبلها .

وقد عنى المؤلف عناية خاصة باستكشاف أصول هذا المذهب ، فنراه يحاول ذلك في كل مسألة ويوفق بذلك الى جلائها وتقريبها الى الافهام . والاصول كثيرة ، هي كل الثقافات والاديان القديمة وقد اجتمعت في البلدان المسماة الآن بالشرق الاوسط وتفاعلت أشد التفاعل . فما ان يأخذ حضرته في الكلام على الله حتى يقول : « ان تعريف المعتزلة لله رد على اعتقادات مختلفة اسلامية ومسيحية ومجوسية ، وأيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة في عصرهم » (ص ٤١) ثم يمضي في بيان هذه الاعتقادات وتفسير آراء المعتزلة بالاضافة اليها . وهكذا يصنع في كل خطوة ، فيدل على سعة اطلاع وصدق نظر ، ويجعل من كتابه شاهدا ناطقا بأن تاريخ المذاهب لا يقتصر على سردها مهتمة يابسة ، ولكنه يعيد اليها الحياة النضرة التي كانت لها حين خرجت من نفس الانسان في بيئة معينة وعصر معين .

فأهمية هذا الكتاب قائمة في أمرين : أحدهما أن يعرض علينا ثبوتا مفيدا بشيوخ المعتزلة في البصرة وبنفاد (ص ٧ - ٣٥) ويجمع أقوالهم مبوبة متهذبة ، والامر الآخر أنه يكاد يكون كتابا في الفلسفة اطلاقا بما بذله المؤلف من جهد في جلاء المسائل واحكام الربط بين حلولها وتعرف مصادرها ومواردها وهو فيلسوف ضليع في علمه محيط بدقائقه . وانا لعلى يقين من أن النصف الثاني من رسالته هو على هذا المنوال ، وربما كان أقرب الى جمهرة الافهام وأمتع بما يتناوله من مسائل العدل الالهي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعيد والوعيد ، وما الى ذلك مما يتصل اتصالا مباشرا بسيرة الانسان ومصيره . فليعجل حضرة المؤلف بنشره وهو واثق أنه يؤدي للعلم خدمة جلى .

مقدمة

نقدم للقارئ الجزء الثاني من كتاب « فلسفة المعتزلة » * وهذا الجزء خاص « بالعدل » وهو يبحث اولاً في الانسان وخصوصاً في مسألة المعرفة العقلية التي يتميز بها الانسان عن باقي الكائنات وهذه المعرفة العقلية هي عماد الاخلاق في رأى المعتزلة - ثم يصل البحث الى الشريعة العقلية والى موقف الانسان الحر المختار منها واستحقاقه جزاء على افعاله المختارة * وأخيراً ينتهى البحث الى الشريعة النبوية الممتمة للشريعة العقلية - وثم الى رسالة الرسول والشروط التي يجب ان تتوفر في من يخلفه *

لذلك قسمنا هذا الجزء الى ثلاثة ابواب : خصصنا الباب الاول منها للانسان والثاني للإخلاق والثالث للسياسة *

ان أصول الاعتزال خمسة كما هو معلوم ولكن يمكن ردها الى أصلين كبيرين : وهما التوحيد والعدل والمعتزلة تعرف بهذين الاسمين معا ويقال عنهم انهم أهل توحيد وأهل عدل - لقد بحثنا « التوحيد » في الجزء الاول من هذا المؤلف * اما الاصول الثلاثة الآتية وهى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - المنزلة بين المنزلتين - والوعد والوعيد فهى أصول متفرعة من الاصل الثانى الكبير وهو « العدل » الذى نعرضه هنا - والاصول الثلاثة المتفرعة منه مذكورة ضمناً فى هذا الجزء * بعد ما تتبعنا آراء المعتزلة فى « الله » وفى « العالم » نجد ان للانسان

- فى نظرهم - مركزا ممتازا فى الطبيعة • فانه الكائن الوحيد الذى يتمتع بحرية الاختيار بينما باقى الكائنات يسير وفق نظام حتمى - وفعلًا بجانب الافعال الفسيولوجية توجد فى الانسان افعال صادرة عن ارادة حرة مختارة غير خاضعة للحتمية الطبيعية ، يرشدها العقل • وبناء على هذا الاصل شيد المعتزلة كل علم النفس • فبدأوا بدراسة التأثير الحسى والاحساس وتعمقوا فى مسألة المعرفة العقلية مؤكدين على حرية الاختيار عند الانسان وهى المحور الذى تدور عليه كل المسألة الخلقية من ادراك الشريعة ومن حرية الخضوع اليها وعصيانها واستحقاق الجزاء وخلود النفس والقول بالجنة والنار •

والشريعة تدرك بواسطة العقل الناضج وهى مطلقة فى أحكامها وهذا معنى قول المعتزلة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر • ثم ان الانسان مسئول تجاهها وهو قول المعتزلة بالوعد والوعيد ؟ ولما كانت المسؤولية لا تقاس بالافعال فقط بل بالقصد والنية لذلك قالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين - فهذه الاصول الثلاثة الاخيرة ما هى الا تفسير للاصل الثانى القائل « بالعدل » وهو العنوان الذى أطلقناه على اسم الجزء الثانى من الكتاب •

اننا اختصرنا البحث على آراء المعتزلة فقط محاولين ان نوضحها بقدر المستطاع وان نبين تماسكها المنطقى • عسانا ان نكون قد وفقنا فى ذلك وأملنا ان ينتهى القارىء بفكرة عامة واضحة عما اعتبارناهم اسبق مفكرى الاسلام •

الباب الأول الإنسان

الفصل الأول

المعرفة الحسية

المعرفة الحسية هي التي تعتمد على ما تتأثر به الحواس من مؤثرات خارجية أو باطنية - نبحث في هذا الفصل كيف فسر المعتزلة معرفتنا للعالم الخارجي بواسطة الحس - وهذه المسألة - كما سيتضح - شغلت بال المعتزلة • وهم اثاروا فيها بعض الصعوبات التي لا تزال قائمة حتى يومنا •

١ - الحواس الخمس :

يعتبرها كل من ابي الهذيل ومعمار « كأعراض غير البدن » (١) ويقول النظام « ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الحروق التي هي الاذن والفم والانف والعين - لا ان للانسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره وان الانسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه » (٢) ان تعريف ابي الهذيل ومعمار قريب من رأى افلاطون القائل بان اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضي ؛ بينما قول النظام جاء قريبا من رأى ارسطو الذي يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالا جوهريا ؛ والجزء الاخير من كلام النظام يدل على ذلك دلالة واضحة •

٢ - نوعية الحواس :

يقول ابو الهذيل « ان كل حاسة خلاف الاخرى ولا نقول هي

(١) الاشعري - مقالات ص ٣٣٩ • (٢) نفس المصدر ص ٣٤٠ •

مخالفة لها لان المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف «^(٣)» وفعلا لو كانت كل حاسة مخالفة الاخرى لاستحالت المعرفة الحسية لان كل تأثير خارجي على حس ما يكون في هذه الحالة متناقضا مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر - لذلك قالت المعتزلة « ان الحواس اجناس مختلفة - وليس مخالفة - جنس السمع غير جنس البصر وكذلك حكم كل حاسة ؛ جنسها مخالف لسائر اجناس الحواس وهى على اختلافها اعراض غير الحساس «^(٤)» ومعنى هذا الكلام ان كل حس يقتبس من الشيء المؤثر الذى يناسبه ؛ ثم يوصل ما تأثر به الى المركز العصبى - اعنى الى المخ - حيث تنتهى جميع التأثيرات وتتحول الى احساسات • ويوضح النظام نوعية الحواس بقوله : « الذى منع السمع من وجود اللون ان شأبه ومانع من جنس الظلام الذى يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ؛ وان الذى منع البصر من وجود الاصوات ان شأبه من جنس الزجاج الذى يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون - وعلى هذا رتب اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح «^(٥)» فالذى يمنع حاسة من الحواس من ان تتأثر بنوع معين من صفات الاجسام الخارجية هو وجود شوائب وموانع فى هذه الحاسة تمنعها من ذلك فالحس لا يتأثر الا بالصفات التى لا تقابل شوائب وموانع فيه فاذا تأثر مثلا البصر باللون ولم يتأثر به السمع كان معنى ذلك ان شأبه من نوع الظلام منعدمة فى البصر وموجودة فى السمع ولو افترضنا ان هذه الشأبة ارتفعت عن السمع لاصبح هذا الحس مبصرا للالوان مثل البصر وهكذا الامر بباقي الحواس • ويستمر النظام فى

(٣) نفس المصدر ص ٣٤٠ • (٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ •

عرض رأيه هذا قائلا : « ثم انما صار الفم يجد الطعوم دون الارايح والاصوات والالوان لان الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها وان كل شئ منها من سوى الطعوم فقليل ممنوع ومتفرع القوى مشغول * وكذلك الغالب على شوائب الاسماع . الاصوات وعلى شوائب الانوف الارايح » (٤) * فالحواس - على رأى النظام - طرق طبيعية تسلكها بعض التأثيرات دون الغير والتأثيرات التى تسلك طريقا منها تكون هى الغالبة على الشوائب الموجودة فى هذا الحس فى حين ان تأثيرات أخرى لم تقو على هذه الشوائب حتى تنفذ داخل الحس وتمر فيه الى المركز العصبى * فيكون النظام قد نظر الى مسألة التأثير على وجهين : نظر اليها أولا من جهة الحس ذاته ثم من جهة الشئ المؤثر على الحس - اما عن الوجه الاول فهو يعتبر الحس كأنه محاط بغلاف سميك يفصله عن العالم الخارجى ولا توجد فى هذا الغلاف سوى فاتحة واحدة يختلف نوعها والحواس - واما عن الوجه الثانى فيعتبر النظام الاشياء حائزة على صفات عديدة ومختلفة الواحدة عن الأخرى من لون وشكل وطعم ورائحة وثقل الخ * * ولكن لا تمر كل واحدة من هذه الصفات الا عبر فاتحة معينة موجودة فى الحس (٥) * .

لما قال النظام ان الشوائب والموانع تختلف فى كل حس وان الفتوحات الموجودة فى الغلاف المحيط بالحواس هى فتوحات من أنواع

(٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ *

(٥) يوضح ارسطو مسألة نوعية الحواس فى « كتاب النفس » * انظر المقالة ٢ من هذا الكتاب * ولكن نلاحظ ان النظام يحاول ان يفسر هذه المسألة تفسيرا جديدا ولو انه لم يختلف جوهريا عن تفسير ارسطو * .

مختلفة فكأنه لم يعتبر الحواس مختلفة في حد ذاتها بل ان اختلافها حاصل من هذه الشوائب والفتوحات لذلك قال الجاحظ وهو تلميذ النظام « ان الحواس جنس واحد وان حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحساس والحواس لا غير ذلك » (٦) . ولكن المحسوس حائز على صفات عديدة لا يمكنها ان تؤثر كلها على حس اذ ان هناك شوائب وموانع في كل حس تختلف عن شوائب وموانع الحس الاخر . لذلك لم يتأثر كل حس الا بجنس معين من الصفات يختلف وموانعه ؟ وكلام الجاحظ هذا هو في جوهره كلام النظام . كل ما في الامر هو ان الجاحظ يردد رأى ارسطو في المعرفة الحسية اذ يقول : « ان النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق وانما اختلفت وصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شما على قدر ما مازجينا من الموانع فاما جوهر الحساس فلا يختلف ولو اختلف جوهر الحساس لتمايع وتفسد كتمايع المختلف وتفسد المتضاد » (٦) - وارسطو يعتبر الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لادراك المحسوس كالعين والاذن (٧) بقيت نقطة أخرى مهمة وهي اعتراف الجاحظ بتعدد المحسوسات اذ يقول : « الحساس ضرب واحد والحس ضرب واحد والمحسوسات ثلثة اضرب : مختلف كالطعم واللون ومتفق ومتضاد كالسواد والبياض » (٨) وهذا الكلام ايضا قريب جدا من قول ارسطو الذي يميز ثلاثة أنواع من الموضوعات المحسوسة : أحدها

(٦) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠ .

(٧) ارسطو : كتاب النفس م ١ ف ١ .

(٨) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠ .

المحسوس الخاص لكل حاسة وهذا مايقابل المخالف عند الجاحظ والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا مثل الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار تدركها الحواس جميعا وتدركها بالحركة فمثلا نحن ندرك المقدار بحركة اليد او بحركة العين تطوف به واليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون * وبإدراك المقدار تدرك الشكل اذ ان الشكل حد المقدار * وندرك السكون بعدم الحركة * وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان اشياء منفصلة - والضرب الثانى عند الجاحظ - اعنى المحسوس المتفق - يقابل هذا النوع من المحسوسات عند ارسطو ؛ والنوع الثالث هو المحسوس بالعرض فهو مثل ان تدرك ان هذا الابيض ابن فلان فان هذا الادراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضا بالابيض^(٩) وهذا النوع لم يذكره الجاحظ بل استبدله بالمحسوس المتضاد *

وكان رأى المعتزلة فى هذا الموضوع مختلفا جدا عن رأى بعض علماء النفس فى القرن التاسع عشر^(١٠) الذين اعتمدوا على بعض حالات استثنائية ووضعوها نظريتهم الخاصة بالطاقة النوعية فى كل عصب اعنى فى كل حس او فى كل عضو من اعضاء الحواس * فاذا وضعنا نفس المهيج - ليكن مثلاً تيارا كهربائيا - على حواس مختلفة لاحظنا انه يحدث احساسات مختلفة : اذا اصطدم بالعصب البصرى احدث احساسا ضوئيا واذا اصطدم بالعصب السمعى احدث احساسا صوتيا الخ وينتهى هؤلاء العلماء الى القول بأن المخ وحده هو الذى ينوع الاحساسات - ولكن المعتزلة قالت ان المحسوسات متنوعة فى ذات حدها وان الحواس

(٩) كتاب النفس لارسطو المقالة ٢ ف ٦ وم ٣ ف ١ *

(١٠) مثل جون مولر (J. Muller) (١٨٠١ - ١٨٥٨)

وهلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) *

ايضا مختلفة باختلاف الشوائب والموانع الموجودة في كل واحد منها .
٣ - عتبة الاحساس :

ان المحسوسات يلزمها حد ادنى من التأثير على الحس حتى يشعر بها الحس كما وانه اذا زادت شدتها عن حد أعلى لم يعد يشعر بها الحس .
حاول بعض علماء النفس المحدثين ان يحددوا النهايات الصغرى والكبرى لتأثير المحسوسات حتى يشعر الحس بها (١١) ويذكر النظام هذه الحدود دون ان يعينها مثل ما فعل بعض العلماء حديثا . فيقول :
ان البصر انما ادرك الالوان * * * لقلة الالوان فيه ؟ ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد ولو افرطت عليه لما وجدنا لونا رأسا » (١٢) فاذا نحن ادركنا لونا فذلك راجع الى وجود اللون بمقدار معين في المحسوس وكذلك الحال في جميع المحسوسات الاخرى التى تؤثر على الذوق او الشم او السمع - واذا نوه النظام الى وجود حدود في التأثيرات على الحس فهو لم يحاول تعيين هذه الحدود وأكتفى بذكر حد أصغر وحد أكبر لكل تأثير .
٤ - التأثير والاحساس :

ميزت المعزلة بين تأثير المحسوسات على الحواس من جهة والاحساس - وهو ترجمة هذا التأثير - من جهة اخرى . فالاحساس او المعرفة الحسية متميزة عن التأثير على الحس ولكنها لا تقوم بدون هذا التأثير - فهم يتكلمون عن الحاس وعن الحس وعن المحسوس . وهذا التمييز ارسطوطالى . فالحاس هو الانسان بوصفه مترجما لتأثيرات الحواس ؛ والحواس هى الفتوحات التى تمر فيها صفات الاشياء الخارجية . ولكن لا يعتبر هذا المرور مرورا ماديا كما قال ديموقريطس قديما بل معنى هذا المرور هو توصيل التأثير من المحسوس الى الحاس - وتفرق

(١١) قام بهذه المحاولة العالمان Fechner & Weder ووضعوا القانون الذى يحمل اسم كل منهما (١٢) الاشعري - مقالات ص ٣٤٢

المعتزلة بين التأثيرات التي تتأثر بها الحواس والتعبير عن هذه التأثيرات اعني الاحساس الذي « هو ادراك (عقلى) لشيء محسوس - ويذكر الجبائي هذا التمييز حين يقول : « ان الشم والذوق واللمس ليس بأدراك للملموس والمذوق والمشموم وان الادراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم »^(١٣) ومضى هذا القول هو ان الاحساس بالذوق مثلا يميز عن التأثير على حسنة الذوق (اعني اللسان) بقى علينا ان نفهم كيف يتحول التأثير على الحس الى احساس اعني اى ادراك حسي - ان هذا الموضوع متصل بآراء المعتزلة الخاصة بالاجسام^(١٤) .

ورد المعتزلة عليه مرتبط بنظرياتهم المتعلقة بالجسم .

ويمكن رد هذه النظريات الى اثنتين كبيرتين وهي اولا نظرية النظام الذي يعتبر جميع الاعراض - ما عدا الحركة - أجساما لطيفة - وثانيا نظرية ابي الهذيل وباقي المعتزلة الذين يميزون حقيقة بين الاعراض والاجسام - ونعرض هنا كل نظرية على حدة :

١ - نظرية النظام : يعتبر النظام « الالوان والطعوم والارايح والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما لطيفة »^(١٥) فما نطلق عليه اسم عرض هو في نظر النظام جسم لطيف ينبعث من الشيء - وهذا الكلام قريب جدا من قول ديموقريطس الذي يفسر الادراك الحسي بواسطة بخارات لطيفة تتحلل من الاجسام في كل

(١٣) نفس المصدر ص ٣٤٣ .

(١٤) انظر الجزء الاول - الباب الثاني - الفصل الثالث (الاجسام الطبيعية) .

(١٥) الاشعري : مقالات ص ٣٤٧ - والبغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ .

وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك - ويزيد النظام على ذلك قائلا ان « حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة وان الاجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد »^(١٥) ويترتب على هذا القول أن اجساما لطيفة متمايزة يمكنها ان تنبعث من نفس الشيء * مثلا الطعم والرائحة واللون يمكنها ان تنبعث من نفس الجسم اذ انها على رأيه تشغل نفس الحيز - لا شك في ان العلم الحديث اثبت ان الرائحة تكون بواسطة انبعاثات لطيفة تؤثر على العصب الشمي وان السمع يكون بواسطة اصطدام التلوجات الهوائية بالعصب السمعي وان البصر يحدث عند تلاقي التموجات الضوئية بالعصب البصري وهما جرا فيما يختص بالحواس الاخرى * لكن العلم لم يثبت ان هذه الانبعاثات تتغلغل في العصب بل هي تتحرك العصب فقط ؛ وحركة العصب تنقلب احساسا - لكن النظام يفسر المعرفة الحسية تفسيراً قريباً جداً من تفسير ديموقريطس وابيقورس^(١٦) القائلين بان المعرفة الحسية لا تكون الا اذا صادفت القشور الرقيقة المنبعثة من سطح الاشياء الحواس وبلغت منها الى القلب حسب رأى ابيقورس - أو الى المخ * فيردد النظام المذهب الحسي القديم اذ يقول : « لا يدرك المدرك للشيء ببصره الا ان يظفر البصر الى المدرك فيداخله * وزعم ان الانسان لا يدرك المحسوس بحاسة الا بالمداخلة والاتصال والمجاورة - ان الاشياء تدرك على المداخلة الاصوات والالوان * وزعم ان الانسان لا يدرك الصوت الا بأن يصاكنه

(١٥) الاشعري : مقالات ص ٣٤٧ - والبغدادى : الفرق بين

الفرق ص ١٢٢ .

(١٦) يوسف كرم : تأريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٠ وص ٢١٨

(طبعة ثانية) .

وينتقل الى سماعه فيسمعه • وكذلك قوله في المسموم والمذوق » (١٧) •
ويوضح النظام رأيه هذا بمثال على الصوت حفظ لنا ؟ فيقول
الاشعري : « لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لان
الاصوات أجسام عنده وكذلك لا يذاق ويشم ويلس الا جسم » (١٨) -
وعرض لنا الشهرستاني قول النظام فيقول : « ذهب النظام الى ان
الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهوى فيتموج
الهوى بحركته ويتشكل بشكله » ثم يقرع العصب المقروش في الاذن
فيتشكل العصب بشكله » ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلي
فيفهم (١٩) • ويلاحظ الشهرستاني ان في كلام النظام هذا غموضا ويعقب
عليه قائلا : « ربما يقول النظام الكلام حركة في جسم لطيف على شكل
مخصوص • ثم تحير في ان الشكل اذا حدث في الهوى أهو شكل
واحد يسمعه السامعون ام اشكال كثيرة • وانما اخذ مذهب في هذه
المسئلة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة • غير انه لم يفهم من
كلامهم الا ضجيجاً ولم يورده نصيحاً » (١٩) • ولكن ما يذكره البغدادي
في هذا الموضوع يؤكد لنا ان مذهب النظام مذهب حسي محض قريب
جدا من مذهب ابيقورس • لما كانت الاجسام اللطيفة المنبثقة من المتكلم
هي التي تموج الهوى - على حد قول النظام - فيكون من البديهي
ان الاجزاء التي تدخل اذن احد المستمعين هي خلافاً الاجزاء التي
تدخل اذن مستمع آخر بالرغم من وجود تشابه بين كل هذه الاجزاء -

(١٧) الاشعري : مقالات ص ٣٨٤ •

(١٨) نفس المصدر ص ٣٨٥ •

(١٩) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣١٨ - ١

لذلك يقول البغدادي : « زعم النظام انه ليس في الارض اثنان سمعا صوتنا واحدا الا على معنى انهما سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وان كان مأكول احدهما غير مأكول الآخر وانما الجأء الى هذا القول دعواه ان الصوت لا يسمع الا بهجومه على الروح من جهة السمع ولا يجوز ان يهجم من قطعة واحدة على سمعين متباينين وشبه ذلك بالماء المصبوب على قوم يصيب كل واحد منهم غير ما يصيب الآخر (٢٠) » .

ان ما يذكره البغدادي هنا هو نتيجة منطقية لمذهب النظام الحسي القائل بان المعرفة الحسية لا تكون الا بمداخلة الاجسام اللطيفة للحس ومن الطبيعي ان الجزئيات التي تدخل حساً معيناً هي خلاف الجزئيات التي تدخل حساً آخر . وما نذكره هنا عن الصوت ينطبق أيضا على باقي الاحساسات . فمثلا الشم لا يكون الا اذا دخلت الحس جزئيات من الجسم المشعوم وهلساجرا .

ومذهب حسي مثل هذا يثير مشكلة معرفتنا الاشياء التي زالت وكذلك معرفتنا للاشخاص الذين لم نراهم بل نسمع عنهم فقط . حل النظام هذه المشكلة حلا يتفق ومذهبه بالرغم مما يبدو لنا من الغرابة فيه ؟ فيقول لمن يسأله كيف عرفت ان محمدا كان في الدنيا وكذلك سائر الانبياء والملوك : « ان الذين شاهدوا النبي اقتطعوا منه حين رأوه قطعة توزعوها بينهم وحلوها بارواحهم فلما أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بارواح التابعين ففرقه التابعون لاتصال ارواحهم ببعضهم . وهكذا قصة الناقلين عن التابعين ومن نقلوا

عنهم الى ان وصل اليها . فقول : فقد علمت اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة ان نبينا كان في الدنيا أقترعهم ان قطعة منه اتصلت بأرواح الكافرة ؟ فالتزم ذلك » (٢١) . ويريد البغدادي ان يبين ما في هذا المذهب الحسي من نتائج سقيمة فيقول معتباً على رأى النظام : « فالزم على ذلك ان يكون اهل الجنة اذا اطلعوا على اهل النار ورآهم اهل النار وخاطب كل واحد من الفريقين الفريق الآخر ان تنفصل قطعة من ارواح كل واحد منهم فتصل بأرواح الفريق الآخر فيدخل الجنة قطع كثيرة من ابدان اهل النار وارواحهم ويدخل النار قطع كثيرة من ابدان اهل الجنة وأرواحهم . وكفاد بالتزام هذه البدعة خزيًا » (٢٢) . ولكن فات البغدادي ان المعرفة الحسية التي يتكلم عنها النظام هي المعرفة الخاصة باجسامنا وهي في حالتها الراهنة في هذا العالم ولا ينطبق رأى النظام على حالة اهل الجنة أو اهل النار اذ انهم سيكونون في حال تختلف تماما عن حالتنا الحاضرة . ثم ان النظام لا يحصر المعرفة كلها في الاحساس فقط بل هو يعترف بوجود معرفة عقلية بجانب المعرفة الحسية .

ادرك النظام ان المعرفة الحسية كما فهمها لا تفسر لنا كل حياتنا العقلية . فموضوع المعرفة الحسية هو الجسم والجسم حادث فيكون موضوع هذه المعرفة الحادث فقط . ولكن يوجد خارج الحادث ما هو قديم وضروري من جهة وما هو غير محسوس مثل الحركة من جهة أخرى - والحركة هي العرض الوحيد الذي يقول به النظام - فالقديم

(٢١) البغدادي : الفرق ص ١٢٥ - أصول الدين ص ٢١٦ -

ابى حزم : الفصل ٤ ص ١٥٤ .

(٢٢) البغدادي : الفرق ص ١٢٥ .

والحركة موضوعان لمعرفة من نوع آخر اعنى للمعرفة العقلية الصرفة الغير محسوسة * ومثل هذا الموضوع لا يعرف « الا بالقياس والنظر دون الحس والخبر » (٢٣) - فعلى ذلك لا يمكننا ان نقول بان النظام لا يعترف الا بنوع واحد من المعرفة اعنى بالمعرفة الحسية فقط * لا بل انه يقول ايضا بالمعرفة النظرية التى تدرك موضوعات غير حسية لاسيما الله والشريعة والحركة *

ب - نظرية باقى المعتزلة - القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ (٢٤) :

يميز المعتزلة - ماعدا النظام - بين الجوهر والاعراض ويقولون ان الاعراض وحدها هى المحسوسة * ولا يعتبرون الاعراض اجساما لطيفة - مثل ما قال النظام - ونبحث هنا رأى هؤلاء المعتزلة فى اعتبار الاعراض موضوعات للمعرفة الحسية - وأهم نقطة فى هذا البحث هى : كيف تتحول المحسوسات الى احساسات ؟ حل معمر هذه النقطة بقوله « ان ادراك المحسوسات هو ليس باختيار (الحس) ولكنه فعل طباع (للحس) » (٢٥) اعنى ان الحس مهياً بطبيعته لينفعل باعراض الاجسام فكأن الاحساس يتولد طبيعة فى الانسان من جراء تأثير المحسوسات على خواصه اذ ان من طبيعة الخواص تحويل التأثير عليها الى احساس - لذلك يقول معمر : « ان المتولدات وما يحل فى الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة

(٢٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ . الاشعرى مقالات ص

٢٨٤ و ٢٨٥ .

(٢٤) انظر الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الثالث .

(٢٥) الاشعرى : مقالات : ص ٢٨٢ .

ويبوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه « (٢٦) - ان هذا الحل بعيد جدا من الحل الذى اتى به النظام الذى يرد اعراض الاجسام الى انبعاثات مادية لطيفة - وما جعل معمرا يلجأ الى فكرة التولد فى حل هذه المسألة هو تجنبه القول القائل بان الله هو الذى يسبب الاحساس فينا (٢٧) لذلك هو يقول : « ان الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سماع ولا على بصر وان السمع فعل السميع وكذلك البصر فعل البصير . وكذلك الحس فعل الحساس » لذلك كان الاحساس فعلاً متولداً من تأثير المحسوس على الحس - والتولد فعل طبيعي للجسم (٢٨) . ويردد بشر بن المقتر قول معمر فى تولد الادراكات الحسية بقوله : « يصحح من الانسان ان يفعل الادراكات على سبيل التولد اذا فعل اسبابها » (٢٩) والتولد معناه حدوث معلول يصبح هو بدوره علة لمعلول آخر فمثلاً حركة فتح الباب بواسطة مفتاح هي عبارة عن حركة لليد تدير المفتاح اولاً - وهذه

(٢٦) نفس المصدر ص ٤٠٥ .

(٢٧) يظهر ان النظام لجأ الى هذا القول لما استصعب عليه تفسير ادراك المحسوسات تفسيراً مادياً صرفاً (انظر الاشعرى : مقالات ص ٣٨٢) .

(٢٨) ويفسر معمر الفعل الطبيعي للجسم بقوله : « لا يخلو ان يكون الجسم من شأنه ان يتلون أم لا - مثلاً - فان كان من شأنه ان يتلون فيجب ان يكون اللون لطبع الجسم فهو فعله ولا يجوز ان يكون لطبعه ما يكون تبعاً لغيره كما لا يجوز ان يكون كسب الشيء خلقاً لغيره - وان لم يكن طبع الجسم ان يتلون جاز ان يلونه الله فلا يتلون (الاشعرى : مقالات ص ٤٠٦) .

(٢٩) البندادى : الفرق . ص ١٤٣ - راجع الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل ٥ فقرة ٥ .

الحركة ارادية - ثم حركة المفتاح تحرك القفل ، وحركة القفل لا تصدر مباشرة من حركة اليد بل من حركة المفتاح فهي متوادة عن حركة المفتاح - وهكذا يفسر المعتزلة الاحساس - اعنى المعرفة الحسية - فانهم يميزون فيها مرحلتين : الاولى وهى تأثير الجسم بواسطة اعراضه على الحس تأثيرا طبيعيا ، والثانية وهى تولد الاحساس عن هذا التأثير ، وهذا معنى قولهم ان الاحساس فعل متولد عن فعل آخر الا وهو التأثير الحسى .

ونحن نهم حل المعتزلة هذا بواسطة التولد لانهم لا يعتبرون الاعراض اجساما لطيفة تنبعث من الاشياء وتمر داخل الحس ، اعنى انهم لم يأخذوا برأى ديموقريطس وابيقورس الحسى ، بل برأى من قاوم المذهب الحسى لاسيما برأى ارسطو .

أثر ارسطو :

لما لجأ معمر وبشر بن المعتز الى فكرة التولد لحل مشكلة المعرفة الحسية كانا متأثرين بدون شك برأى ارسطو فى هذه النقطة . فردهم للمذهب الحسى وعدم قولهم بان الاعراض اجسام لطيفة جاء من جراء نظرية ارسطو فى المادة والصورة ، والمحسوسات تؤثر على الحس بصورها ولا بصادتها - هذا من جهة ومن جهة اخرى قال ارسطو ينبغى ان لا يكون العضو الحاس بالفعل لا هذا الاحساس ولا ذلك بل ان يكون كليهما بالقوة فأعتبر الحس قوة غير معينة والحس يتمثل بالمحسوس - وهنا قالت المعتزلة بتولد الاحساس من التأثير على الحس - أى يستحيل الى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو - لذلك قالت المعتزلة ان التولد فعل طبيعى للعضو الحاس - ومعنوية فى القوة

الحاسة • والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته
كما يقبل الشمع صورة الحائط دون مسدنه (٣٠) - وهناك تمييز آخر
لأرسطو بين العقل المنفصل والعقل الفعال ، العقل الفعال يجرد الصور
المعقولة ويبيح للعقل المنفعل ان يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه
- وعملية تجريد الصور عملية طبيعية يقوم بها العقل الفعال - حسب
أرسطو - اذ لك اعتبر المعقولة التولد عملاً طبيعياً يقوم به الحس في
تحويل المحسوس الى احساس •

ج - رأى ابي الهذيل : ادراك المتحسسات يكون نتيجة لتدخل آلهي :
ان ابا الهذيل مع تمييزه بين العرض والجوهر وعدم قوله بأن
الاعراض أجسام لطيفة ، لم يفسر الادراك الحسى تفسيراً سيكولوجياً
بحسب ، مثل ما فعل من بعده معمر وبشر بن المعتز ، متأثرين برأى أرسطو
- يظهر ان ابا الهذيل وقف امام صعوبة تفسير ادراكنا للمحسوسات
أو بمعنى آخر : كيف نعال تحويل ما هو مادي الى ادراك ذهنى ؟
اذ لك لجأ الى حل يعتبر الاول من نوعه فى الفكر الإسلامى اذ قال
بتدخل النهى فى عملية ادراكنا للمحسوسات • ويذكر لنا الأشعرى
رأى ابي الهذيل فى هذه المسألة قائلاً : « كان ابو الهذيل يقول ان
اللذة واللون والطعوم والاراييح والحرارة والبرودة والجن والشجاعة
والادراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فذلك اجمع عند فعل
الله » (٣١) فكان ابا الهذيل شعر بالهوة العظيمة الفاصلة بين الذهن
والجسم ولذلك لجأ الى القول بان الله هو المسبب لادراكاتنا

(٣٠) كتاب النفس لأرسطو م ٢ ف ٥ وم ٣ ف ٨ •

(٣١) الأشعرى • مقالات ص ٤٠٢ •

والاحساساتنا * وكم هذا الرأي قريب من الرأي الذى سيبيده ديكرت بعد ما فصل بين النفس والجسم وقال ان الاتصال بينهما لا يكون الا بواسطة الله ؟

وبعد هذا العرض لمختلف آراء المعتزلة فى تفسير المعرفة الحسية ندرك الصلة الوثيقة بين رأيهم فى الاجسام ومسألة المعرفة * ولما كانت آرائهم فى الاجسام تنحصر فى رأيين كبيرين : رأى النظام من جهة القائل بان جميع الاعراض * ما عدا الحركة - اجسام لطيفة متأثرا بمذهب ديموقريطس وابيقورس ، ومن جهة أخرى رأى باقى المعتزلة القائلين بان الاعراض ليست بأجسام ، متأثرين بمذهب أرسطو ، لذلك نجد حلين كبيرين لمسألة المعرفة الحسية : حل النظام الحسى وحل باقى المعتزلة الذى جاء على وجهين : وجه قال به ابو الهذيل الذى شعر بالفرق الطيعى الموجود بين الذهن والجسم ولجأ الى الله فى تفسير هذه المعرفة ؟ ووجه قال به باقى المعتزلة عندما ادخلوا فكرة التولد وفسروا بمقتضاها عملية المعرفة مرددين رأى ارسطو فيها * وفكرة التولد هذه فكرة خاصة بالمعتزلة وهم اول من تكلم فيها فى الاسلام ، وكذلك فكرة ابى الهذيل القائلة بتدخل الله فى تحويل المحسوس الى احساس هى فكرة جديدة ايضا فى الاسلام وسيلجأ اليها فيما بعد من يقول بالاشراق من فلاسفة الاسلام * نحن نجد مثل هذه الفكرة عند القديس اوغسطين^(٣٢) ، كما واننا سنجدها فيما بعد عند مالبرانش ، ولكن هل اطلع ابو الهذيل على هذا الرأي عند القديس اوغسطين ؟ هذا ما

(٣٢) انظر كتاب الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ٣٥ ز ٣٦ .

نشأت فيه كثيرا .

٤ - وجه الشبه بين نظرية النظام ونظرية باقى المفترضة :

بالرغم ما بيناه من اختلاف بين تفسير النظام للمعرفة الحسية تفسيراً مادياً يذكر بمذهب ديموقريطس واپيوقورس ، وبين تفسير من قال بالتولد أو بفعل الهى ، نجد كلاماً للنظام حفظه الأشعرى يبين ان النظام لم يكن على رأى واحد فى هذه المسألة وانه ادرك مثل ما ادرك من قبله استاذهُ ابو الهذيل الصعوبة الكبيرة فى تعليل قلب التأثير المادى على الحس الى ادراك حسى اعنى الى تصور والتصور يختلف اختلافاً جوهرياً عن تأثير جسم مادى على الحس . لذلك نجد فى هذا الكلام الذى يذكرهُ الأشعرى عن النظام فى موضوع التولد رجوعاً الى فكرة ابي الهذيل القائلة بفعل الله - الغير مباشر - فى مسألة المعرفة الحسية فيشبه النظام هذه المعرفة « بحجر يتحرك عندما يدفعه دافع وينحدر عند رمية الرامى به ويصعد عند زجة الزاج به صعوداً ؛ وكذلك الادراك من فعل الله بايجاب الحلقة ، ومعنى ذلك ان الله طبع الحجر طبعاً اذا دفعه دافع ان يذهب وكذلك سائر الاشياء المتولدة » (٣٣) فيكون الله طبع الحواس طبعاً اذا تأثرت بجسم ما ان تحول هذا التأثير الى ادراك حسى . فلم يعتبر النظام الادراك فعلاً مباشراً لله ، كما قال أبو الهذيل ، بل غير مباشراً له اذ ان الله - على رأى النظام - طبع الحس والذهن على ان يتأثر الحس بالاجسام وعلى ان يحول الذهن هذا التأثير الى ادراك وهذا الكلام فى جوهره قريب من قول معمر فى التولد ويدل على أثر ارسطو ايضاً ، ولكن الرأى الجديد عند ابي الهذيل والنظام هو

قولهما بفعل الله المباشر أو الغير مباشر ومن المعلوم ان ارسطو يلجأ الى مثل هذه التكررة لتفسير المعرفة الحسية بل اعتبرها عملا طبيعيا للحواس والمثل وغاية ما فى الامر فسر ابو الهذيل والنظام هذا الامر الطبيعى الموجود فى الحس بأنه صادر من الله .

فتفسير النظام لمسألة المعرفة الحسية ، يدل على انه متأثر بعدة نظريات :
تأثر بمذهب ديموقريطس وابيقورس المادى ، كما وانه متأثر بمذهب ارسطو وبقول ابى الهذيل بفعل الله فى هذه المعرفة ؛ وهذا القول كما ذكرنا ، غريبا عن الفلسفة اليونانية .

ثم ان تفسير النظام هذا يشبه قول معمر وبشر بن المعتمر « بالتولد » اذ ان النظام يعترف بوجود « قابلية » وضعها الله فى الذهن تحول بمقتضاها التأثيرات الحسية الى ادراكات . ومعنى التولد لا يختلف فى جوهره عن قول النظام هذا لان التولد هو ظهور معلول عن عللة تختلف عنه نوعا .

فكان مشكلة المعرفة الحسية لفتت نظر المعتزلة وجعلتهم يقفون عندها ويميرونها اهمية كافية وحاولوا ان يحلوها حلا عقليا بقدر الامكان دون ان ينتهوا نهائيا الى المذهب المادى الصرف ولا الى المذهب الميتافيزيقى الصرف ولا الى الهى الصرف بل انهم وفقوا بين هذه المذاهب الثلاثة . وكانت محاولة جديدة من نوعها اذ انها ادخلت فى الفلسفة معنى جديدا الا وهو معنى « التولد » .

ويلاحظ ان تفسير المعتزلة هذا للمعرفة الحسية احتفظ به المتأخرون منهم مثل الكعبي فهو يقول : « الذى يجسد الانسان من نفسه ادراكه للمسموع والبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره المبصر

بل يحس المبصر ويسمع السامع لا الآذان ، وذلك هو العلم حقيقة ، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بوساطة بصره سمى البصر حاسة والا فالدرك هو العالم وادراكه ليس زائدا على علمه « (٣٤) فالحواس لا تدرك - هي تتأثر فقط - وهذا التأثير يصبح مدركا بالعقل ، اعني ان التأثير المادي تولد عنه ادراكا ؟ وهذا هو الحل الذي صادفناه عند قدماء المعتزلة من ابى الهذيل لنهاية معسر .

٩ - الحاسة السادسة

نظرت المعتزلة الى مسألة الحاسة السادسة على وجهين . الوجه الاول : هل يمكن الله ان يخلق حاسة سادسة يدرك بها الانسان الله يوم المماد ؟ انكر جميع المعتزلة ذلك (٣٥) . اما الوجه الثاني فهو الذي تطرق اليه الجاحظ : فكان يجيب عن قول من قال هل يقدر الله ان يخلق حاسة سادسة لا نعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا نعلم كيفيته ؟ بانه وان كان لا نعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم انه لا يخلو من ان يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال ، ولا بد لتلك الحاسة من ان تكون من جنس الحواس الخمسة كما ان حاسة البصر من جنس حاسة السمع (٣٦) . تقتصر وظيفة هذا الحس السادس على التأثير بالاشياء الخارجية كما هو الحال بباقي الحواس ، ورد الجاحظ هذا لا يوصد الطريق للبحث عن حواس أخرى خلاف الحواس

(٣٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٤٣ .

(٣٥) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠ . ملحوظة : راجع الجزء

الاول ، الباب الاول ، الفصل السابع الخاص برؤية الله .

(٣٦) نفس المصدر ص ٣٤٠

الشمسة ؟ وفعلا أثبت علماء النفس المحدثين وجود احساس بالحركة واحساس عضلي واحساس للتوجيه والتوازن واحساس بالتحرك في العالم الخارجى واحساس خاص بالحرارة^(٣٧) ، ويلاحظ ان النظام كان قد تكلم بوجود حاسة سادسة تشعر بواسطتها بالذات الجنسية، وذكر أيضا حاسة سابعة ، قال بانها القلب^(٣٨) ، فلا النظام ولا الجاحظ يعارضان في وجود حواس لم نستدل عليها بعد فينا وتكون متميزة عن الحواس الخمسة المعروفة ، ولكنهما لا يقسولان ان هذه الحواس التى يمكن اكتشافها تتعارض والحواس المعروفة ؟ بل هى تتممها ، وتحتصر وظائفها - مثل الحواس الاخرى - فى التأثير بالمحسوسات الخارجية أو الداخلية وفى ان توصل هذه التأثيرات الى المركز العصبى ، حيث تنقلب ادراكات حسية . وعلى ذلك لا يعترف المعتزلة بوجود حس خاص او بإمكان خلق حس خاص فينا ندرك بواسطته الالاماديات اغنى الارواح مثل الله ؟ فانهم جميعهم يستحيلون ذلك ، لان الحس من طبيعته ان يتأثر بشئ مادي محسوس ، والتحدث عن حس يدرك الالامادى هو حديث فيه تناقض . كيف يمكننا ان ندرك الالامادى بواسطة المادى ؟ استحال المعتزلة جميعهم ذلك ؟ ونحن نعلم انهم استحالوا رؤية الله فى دار القرار^(٣٩) .

(٣٧) الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ص ٥٥

وما بعدها .

(٣٨) هورتن - Probleme S 206 (ذاكره ابن المرتضى :

المنية والامل الفصل الخاص بالنظام) .

(٣٩) راجع الجزء الاول . الباب الاول . الفصل السابع .

٧ غلط الحس أو خداع الحواس

غالبا ما يميز الحس عن تمييز المحسوسات المتعاقبة الواحدة عن الأخرى؛ وهكذا نعتقد انها مستمرة متصلة متشابهة * وهذا لا يعنى ان الحس نفسه هو الذى يخطأ ، لان من وظيفة الحس تسجيل التأثيرات التى تؤثر عليه ؛ فقط الحس يجعلنا نعتقد ان هناك اتصالا واستمرارا فى بعض الاشياء ؛ بينما يوجد فى الحقيقة تعاقب فيها * فمثلا نحن نعتقد ان ماء الفوارة يكون شريطا متصلا ، بينما فى الحقيقة لا توجد سوى نقط ماء متعاقبة تندفع من الفوارة بسرعة كبيرة ومتساوية * وكذلك الحال عندما نلث بسرعة كبيرة جسما مشتعلا ، ونعتقد اننا نرى شريطا مقللا من النار بينما لا توجد فى الحقيقة سوى نقط مشتعلة ومتعاقبة بسرعة كبيرة منتظمة * وحاول النظام ان يطبق خداع الحواس هذا فى وجود الاجسام ، فقال : ان الاجسام ايضا غير باقية بل متجددة أنا فأنا مع ان الحس يحكم بخلافه « (٤٠) » ويقول ان غلط الحس هنا هو غلط فى الكل أى فى جميع احكام الجزئيات وهكذا الامر فى حكمنا على ماء الفوارة وشريط النار *

ولكن هل يغلط فعلا الحس ؟ يقول النظام ان « الرأى يتخيل ان هناك أمرا واحدا مستمرا (٤٠) » مع ان فى الواقع يوجد تعاقب * نعم ان سرعة تحريك الجسم المشتعل أو سرعة توالى قنارات المساء من

(٤٠) جلبي : شرح المواقف ص ٨٩ • ملحوظة : انظر الجزء الاول الباب الثانى الفصل الاول ص ١٣٩ والفصل الثالث ص ١٧٢ ، تجد فكرة الخلق المتجدد عند ديكارت وهو قال بها لانه لم يعتبر أنات الزمان مرتبطة ارتباطا ضروريا فقال ان الحفظ خلق متجدد • (انظر كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ يوسف كرم ص ١٣٠) •

الفواردة يسبب تأثيرات متعاقبة على الحس لا يفصل بينها زمان كاف حتى يغيب التأثير ويبدأ التأثير الآخر ؛ وسرعة تعاقب الحركات هذه تجعلنا نعتقد ان هناك حركة فعلا على الشاشة البيضاء في الحياالة ، ولكن النظام يرى سبب النشاط في المخيلة ولا في الحس اذ ان الحس يستحيل عليه النشاط . ويصدق ذلك في حالة صحة الحس وفي حالة مرضه ؛ فمثلا نفس الطعام يبدو لنا لذيذا في حالة الصحة ، ويبد لنا مرا في حالة المرض . والمرضى خلال في الجسم فلا يمكن والجسم في حالة خلل ان يتأثر مثل ما كان يتأثر ويبدو في حالة الصحة . فالحس يجبر عن التأثير الذي يتأثر به حسب حالته ، ويلاحظ النظام ضرورة وجوب تصحيح خطأ الحس بواسطة الخيال أو الحكم . وتعلم النفس ، حديثا ، لا يتعارض ونظرية النظام هذه في غلط الحس ، وقديما سبق ولفت ارسطو النظر الى خداع الحواس ^(٤١) واتخذ الشكك من غلط الحس حجة في الشك بسمارفنا ، ولكن النظام يتابع ارسطو في هذه المسألة ولم يقع في الشك مثل ما فعل بيرون واتباعه .

* * * *

يتضح لنا مما تقدم ان المعتزلة تعترف بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية اعنى في معرفتنا للعالم الخارجى ، والحواس في نظرهم تترجم عن المحسوسات بواسطة التأثير عليها وكل حس يتأثر بنوع خاص من المؤثرات ، وسواء قالوا بأن الحواس تتأثر مباشرة باجسام

(٤١) انظر كتاب النفس لارسطو م ٣ ، وراجع كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) للاستاذ يوسف كرم ص ١٦٠

لطيفة تنبثق من الأشياء - على رأى النظام - أو بان الحواس تتأثر
باعتراض الأشياء - على رأى باقى المعتزلة - فهناك مشكلة عويصة
وهي كيف ينقلب التأثير الحسى الى ادراك حسى ؟ بينا ان آراء المعتزلة
فى هذه المسألة كانت تبدو متباينة بالرغم من بعض الشبه الموجود بينها
فمنهم من قال بفعل النهى - مثل ابو الهذيل - ومنهم من قال بفكرة
التولد ، مثل معمر وبشر بن المتصمّم ومنهم من قال بان العقل فى امكانه
تحويل المحسوس الى معقول - مثل النظام - وهذه الآراء الثلاثة
تدل على ان المعتزلة كانت تميز تماما بين ما هو مادى وما هو عقلى ،
وبعد عرض آرائهم فى تحويل المحسوس الى معقول نبحت فى آرائهم
الخاصة بالمعرفة العقلية الصرفة اعنى المعرفة النظرية .

الفصل الثاني

المعرفة العقلية والنظرية

بجانب المعرفة الحسية تقول المعتزلة بمعرفة عقلية صرفة وتعتبر العقل قوة في إمكانها ان تدرك الحقائق الفاتكة على الحس كما انها تدرك الحقائق الاخلاقية الاساسية * ونبحث هنا رأى المعتزلة في طبيعة العقل ونوع المعرفة التى يدركها *

١ - تعريف العقل :

عرف ابو الهذيل العقل بأنه « القوة على اكتساب العلم » (١) وبانه ايضا « القوة التى يفرق الانسان بها بين نفسه وبين باقى الاشياء » (٢) وانما نميز الاشياء الواحد عن الاخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى انما نسميه عقلا بمعنى أنه معقول » (٣) * نلاحظ أولاً ان الجزء الاخير من التعريف يحاول فيه ابو الهذيل ان يميز العقل عن المحسوسات نفسها ، وهو يعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس الى معقول * وسبق وعرضنا هذه النقطة فى الفصل الاول - ولكن ابا الهذيل لا يحصر وظيفة العقل فى تعقل المحسوسات بل قال انها اكتساب العلم * ونحن

نعلم ان العلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكليات * فيكون معنى العقل عند ابي الهذيل قوة تعميم الجزئيات والوصول الى المعانى الكلية حتى يتكون العلم ، ثم هناك وظيفة اخرى للعقل يذكرها ابو الهذيل وهى ادراك العلاقات بين الاشياء ؛ ونحن نعلم ان العلاقات هى معانى مجردة ، فيتضح من هذا التعريف ان العقل قوة مستقلة عن الحس فى امكانها ادراك الكل المجرد ، والتعريف الذى يأتى به الجبائى لا يختلف فى جوهره عن تعريف ابي الهذيل * فيقول الجبائى : « العقل هو العلم » (٢) ونحن نعلم ان العلم فى رأى المعتزلة هو ادراك الكلى وليس فقط ادراك المحسوسات ، ولكن الجبائى لا يحصر تعريفه للعقل فى وظيفة العلم بل هو يذكر وظيفة خلقية يقوم بها العقل ويكتسب بمقتضاها قيمة معنوية * فيقول : « انما العقل سعى عقلا لان الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ؛ وان ذلك مأخوذ من عقلا البعير وانما سعى عقلا لانه يمنع به » * ففى نظر الجبائى قيمة العقل تكون فى ارشاد الانسان فى عمله وفى ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية * والجبائى يعارض العقل بالجنون ولم يعارضه بالغريرة لان الجنون اندفاع خال من كل مراقبة ؛ بينما الغريرة - ولو انها عمياء - تعمل حسب نظام معين ، فالجبائى يؤكد على وظيفة العقل الخلقية ولا يكتفى بالقول بانها قوة لاكتساب العلوم .

فى تعريفى ابي الهذيل والجبائى نجد تعريفا كاملا للعقل اعنى انه قوة ندرك بواسطتها العلم - أو بمعنى آخر المعانى الكلية والعلاقات - كما وانه قوة مرشدة للانسان فى أعماله * فيكون للعقل وظيفة نظرية

ببحثه ووظيفة عملية ؛ وهذا ما يذكرنا بتقسيم ايسانوئيل كنج ، ثم ان تعاريف باقى المعتزلة ، لا تخرج فى جملتها عن هذين التعريفين ؛ فيقول البغداديون مثلا ان العقل هو « القوة التى فى الانسان تمكنه من اكتساب العلوم »^(٣) ، وتسرف المعتزلة كلها العقل (النظرى) « بانه الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن »^(٤) ، يتضح من كل ذلك ان المعتزلة متفقة فى قولها بوجود قوة خاصة فى الانسان لتكوين العلم وتوجيه العمل .

٢ - وظيفة العقل : تحصيل المعارف :

تعتبر المعتزلة المعرفة الحسية المرحلة الاولى للعلم ؛ وتليها المعرفة العقلية ؛ والى العلم الحاصل من هذه المعرفة الاخيرة يحدث بالتوليد^(٥) اعنى انه يحدث مباشرة بعد النظر . ولكن كيف يعمل العقل النظرى حتى ينتج هذا العلم ؟ وبمقتضى أى مبادئ يعمل هذا العقل ؟ هل توجد فيه مبادئ غريزية وبعض الافكار الكامنة والغير مكتسبة من التجربة ؟ قلنا ان المعتزلة لا يحصرون العلم فى الادراكات الحسية فقط بل يتكلمون عن معرفة اسمى من المعرفة الحسية . فسنحاول ان نوضح هنا موقف المعتزلة من هذه المسألة وستتبع طريقة الحذف ، ذاكرين النظريات التى ردتها المعتزلة حتى يمكننا ان نستخلص فكرتهم فى نهاية الامر .

اولا : العلم ليس تذكرنا : ردا على افلاطون

يقول المعتزلة ان النظر « فعل للعبد واقع بمباشرة أى بلا

(٣) نفس المصدر ص ٤٨١

(٤) جلبى : شرح المواقف ص ١٥١

(٥) جلبى : شرح المواقف ص ١٥١ . والشهرستاني : الملل

والنحل ج ١ ص ٧٧

توسط. فعل آخر ،^(٦) وتبنى المعتزلة على ذلك قولها بان المعرفة لا يمكن ان تكون تذكر لان التذكر لا يحدث من نفسه بل بواسطة علة فارقة ، فلو كانت المعرفة النظرية مجرد تذكر لحصلت فينا بطريق الضرورة وبلا اختيار منا اعنى تكون من افعاله تعالى^(٧) والمعرفة النظرية الحادثة بطريق التذكر تصبح معرفة ضرورية ولزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية ، ولما يرتفع التكليف تنهار كل الحياة الخلقية ولم يعد مجال للتكلم فى المسؤولية ولا فى الجزاء ولا فى العقاب . ولكن المعتزلة تنادى بالعدل ، وتعتبر مسألة المعرفة أساسا يعتمد عليه أصلهم الثانى ؟ اعنى ، العدل ، لقد قال افلاطون ان النفس لما تحل فى الجسم تنسى المعرفة الحقيقية التى كانت حائزة عليها فى عالم المثل ولم يقل انها تفقد تماما هذه المعرفة ، بل هى تبقى كامنة فى النفس وتظهر تدريجيا بواسطة التأثيرات الخارجية على الحواس . ولكن المعتزلة تعتبر كمون المعرفة ، أو وجودها فى حالة القوة فى النفس ، نوعا من الاضطراب يقف عائقا امام حرية الانسان فى المعرفة . واذا لم يكن الانسان حرا تماما فى ادراك المعانى الخلقية وفى العمل بمقتضاها أو فى عدم الخضوع اليها ، فكيف يمكن ان نعتبره مسئولا عن أعماله ؟ فهم يرون فى نظرية افلاطون القائلة بان العلم هو تذكر حدا من حرية الانسان فى تكوين معرفته ؟ لاسيما المعرفة الخلقية ؟ لذلك اعتبروا العلم متولدا (مباشرة) من النظر دون تدخل اى فاعل أو أى علة خارجية

(٦) جلى : شرح المواقف ص ١٥٣ . والجرجانى : شرح

المواقف ص ٥٤

(٧) انظر جلى : شرح المواقف ص ١٥٣ والجرجانى اشرح

المواقف ص ٥٤

عن النظر - اعنى عن العقل - ويلاحظ ان هذا العلم الذى يتكلم عنه المعتزلة هو ليست المعلومات العلمية المكتسبة بواسطة التجربة الحسية وبمساعدة العقل ؛ بل هم يعنون بهذا العلم المتولد من النظر ، الحقائق الاولى أو المبادئ الاولى المرشدة للانسان فى عمله .

ثانياً - العلم ليس غريزياً بل يتكون تدريجياً :

لا تقول المعتزلة بان معرفة الحقائق الاولى والمبادئ الاخلاقية غريزية فينا بل يقولون ان هذه المعرفة تتولد من النظر ، فبقى عليهم ان يحددوا لنا الحال أو الطور الذى يبدأ فيه النظر . ولما كان حسب رأيهم لكل طور من أطوار العقل ، نوع خاص من المعرفة ؛ نجدهم يقسمون المعارف مجموعات تتناسب كل واحدة وحال من حالات العقل ، اعنى وطور من أطواره ؛ وهذا ما قام به ابو الهذيل على النحو الاتى : وقال « المعارف ضربان احدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختبار واكتساب » (٨) والضرب الثانى من المعرفة ليس ضرورياً بل هو اختيارياً ، بمعنى ان الناس يمكنهم ان لا يتفقوا عليه ؛ وعدم الاتفاق لا يضر فى جوهر الحياة العقلية والاخلاقية للانسان ؛ بينما الضرب الاول فهو ضرورى ويجب الاتفاق عليه ؛ اذ ان الحياة العقلية والاخلاقية متوقفة عليه .

ولكن اى الضربين من المعرفة اسبق على الاخر ؟ يجب ابو الهذيل قائلاً : « لا يكون البلوغ الا بكمال العقل ووصف العقل

(الكامل) فقال : منه علم الاضطرار ، ومنه القوة على اكتساب العلم « (٩) .
ونحن نعلم ان علم الاضطرار هو علم المبادئ الاخلاقية ، مثل معرفة الله
وتمييز الخير من الشر ، فكأن هذه المبادئ ليست غريزية في العقل
بل العقل يدركها عندما يكمل أو ينضج ؛ لأنه يكفي للعقل الناضج
ان يفكر حتى يدرك هذه الحقائق ويعلمها بالاضطرار . ويشاطر
الجبائي قول ابي الهذيل هذا ويقول : « البلوغ هو تكامل العقل والعقل
عنده هو العلم . والعلوم عنده منها اضطرار يدركها العقل بسجرد
النظر » (١٠) ويقول الجاحظ من جهته : « انه لا يجوز ان يبلغ احد
فلا يعرف الله » (١١) واجمعت المعتزلة على ان « معرفة الله واجبة
عقلا » (١٢) ويتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع
والآيات « (١٣) .

المساعدة التي يتوصل عليها العقل : اجمعت المعتزلة على ان
العقل في امكانه ان يصل الى معرفة الحقائق الاساسية لا سيما المبادئ
الخالقية ؛ ولكن في حالة عجز العقل عن ادراك هذه المعرفة ، فهناك عون
يأتى الى العقل بواسطة « ملك أو رسول أو ما اشبه ذلك » (١٤) على
حد قول الجبائي . ومتى وصلت هذه المساعدة الى العقل ، حينئذ يلزمه
التكليف ويجب عليه النظر . ويظهر ان معتزلة بغداد كانوا يعيرون

(٩) الاشعري : مقالات ص ٤٨٠ (١٠) نفس المصدر

(١١) البغدادي : الفرق ص ١٦٠

(١٢) جلبى : شرح المواقف ص ٧٧ . الجرجاني : شرح
المواقف ص ٦١

(١٣) الجرجاني : شرح المواقف ص ٦١

(١٤) الاشعري : مقالات ص ٤٨٠

هذه المساعدة أهمية كبرى ؟ ويقولون انها تلعب دورا مهما في معرفة المبادئ الرئيسية التي يسترشد بها الانسان ؟ فيقولون : « لا يكون الانسان بالغا كاملا داخلا في سدد التكليف الا مع اساطير والتنبيه وانه لا بد في العلوم التي في الانسان والقوة التي فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيه وان لم يكن مضطرا الى العلم بحسن النظر » (١٥) والمسروف ان التنبيه يكون بواسطة ملك أو رسول ، هل نستنتج من هذين القولين - قول الجبائي وقول البغداديين - الذين يذكرهما الاشعري ، ان العقل - في رأى المعتزلة - لا يمكنه ان يدرك وحده المعرفة الاساسية اعنى وجود الله والقانون الخلقى ؟ ام هل المعنى هنا التكليف الخاص بالحقائق الموصى لنا بها فقط ؟ ، نحن نعلم ان المعتزلة مجمعة على القول بان العقل يمكنه وحده ان يدرك ان للعالم صانعا وان يميز بين الخير والشر (١٦) وابو هلال العسكري يقول في هذا الصدد « ان قدماء المعتزلة اظهروا منذ البداية ميلا الى الاعتماد على العقل ويعترفون له بسلطان بجانب الايات المنزل » (١٧) ، فعلى ذلك يمكننا ان نقول ان ما يذكره الاشعري عن الجبائي والبغداديين هو خاص فقط بالحقائق الموصى لنا بها ، مثلا ان الله أرسل رسولا ، وكذلك الحقائق التاريخية ، ولكن فيما يتعلق بالاصول الخلقية ، فان العقل يستطيع وحده

(١٥) المصدر نفسه ص ٤٨١

(١٦) راجع الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥١ : البغدادى الفرق ص ٩٣ . الاسفرائيني : التبصير فى الدين ص ٣٨ . دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٥٦ وما بعدها الخ .

(١٧) ابو هلال العسكري : كتاب الاوائل (مخطوط . باريس

رقم ٥٩٨٦ ص ١٩٥)

ان يدركها ، وهذا ما يتفق ومذهب المعتزلة القائل بسلطان العقل ، وهذا اصل من اصول الاعتزال يدور حوله الكلام فى العدل .

٣ - مراحل المعرفة العقلية :

لما ردت المعتزلة القول بوجود معانى غريزية فينا وقالت ان المعرفة تكون تدريجيا بواسطة النظر وتبلغ هكذا الحقائق الاولى والاصول الاخلاقية ، بقى عليهم ان يحددوا هذه المراحل المختلفة ، وان يعينوا المرحلة التى يصبح فيها الانسان قادرا على معرفة الله والشريعة . كان ابو الهذيل أول من حاول تحديد هذه المراحل ؛ فقال ما مؤداه : فى الحالة الاولى يعرف الطفل نفسه ومعرفة تكون حسية ؛ يلاحظ ان له جسما ونفسا وانه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات ، ولا يذكر ابو الهذيل شيئا عن الالتزام الخلقي وعن المسؤولية فى هذه المرحلة الاولى ، اذ ان العقل لم يكتمل بعد ، والمسؤولية لا تكون بدون نظر ومعرفة ؛ ثم فى الحالة الثانية التى تأتى مباشرة بعد الاولى « لا يلزم الطفل ان يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ولكن عليه ان يأتى مع معرفته بتوحيد الله وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله بفعله ، حتى ان لم يأت بذلك كله فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحالة الثالثة ، مات كافرا وعدوا الله مستحقا للخلود فى النار » (١٨) وفى هذه الحال الثانية على الطفل - وقد بلغ - « ان يعرف ما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار » (١٨) ، اما الحال الثالثة فهى خاصة بالمعرفة الواضحة للتوحيد والعدل ؛ ويدرك هذه المرحلة من المعرفة المتأملون ، فهكذا - حسب أبى الهذيل - تبدأ المسؤولية مع النظر اعنى فى المرحلة الثانية للانسان اذ

(١٨) البغدادى : الفرق ص ١١١ .

(١٨) نفس المصدر .

يكون عقلاه قد اكتمل * وقال بشر بن المعتسر أيضا بمراحل مختلفة تتطور فيها المعرفة عند الانسان وتكتمل ؟ ولكنه قال ان « الانسان لا يأتي بالمعارف العقلية (معرفة الله والشريعة) الا في الحال الثالثة مع معرفته بنفسه ؟ لان الحال الثانية حال نظر وفكر » (١٨) اعني انها حال ممهدة للثالثة التي هي حال المعرفة العقلية ، لذلك يقول بشر : اذا لم يأت الطفل بهذه المعرفة في الحال الثالثة ومات في الحال الرابعة كان عدوا لله مستحقا للخلود في النار *

وقال النظام من جهته « ان المفكر اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع » (١٩) ولا يكون الانسان متمكنا من النظر الا اذا نضج عقله * وحالة النضوج هذه أطلق عليها ابو الهذيل اسم الحال الثانية عند الطفل ، وسماها بشر بن المعتسر الحال الثالثة * وهنا نلاحظ كم الفكرة واحدة في جوهرها عند المعتزلة ، وهذه الفكرة هي ان على العقل الناضج ان يدرك حتما المعارف العقلية اعني معرفة الله والشريعة ، وهذا هو ايضا ما يذكره الجاحظ عندما يقول : « لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله » (٢٠) فالبالغ في رأى الجاحظ هو من بلغ الحال الثانية التي يتكلم عنها ابو الهذيل * واخيرا يقول الجبائي : « البلوغ هو تكامل العقل » (٢١) والعقل عنده هو العلم * والعقل في نظر الجبائي قوة خاصة بالانسان يدرك بواسطتها الحقائق الاولى * وهذه القوة لا تقوم بوظيفتها الا اذا بلغت حدا معين من الكمال والنضوج وهذا لا يكون الا في مرحلة معينة

(١٨ ، ٢٠) البغدادى - الفرق ص ١٦٠ *

(١٩) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٥

(٢١) الاشعري : مقالات ص ٤٨٠

من حياة الانسان *

يتضح من كل هذه الاقوال المذكورة عن المعتزلة انهم لا يقولون بمعارف غريزية بل ان المعارف الاساسية المرشدة للانسان هي في متناول عقله الناضج * فمتى نضج العقل - ونحن نعلم ان نضوجه يكون في سن تختلف والافراد والمعتزلة لم تحددها بل تكلمت عن مراحل وحالات - اصبح لزاما عليه ان يدرك المعارف العقلية والا كان الانسان محاسبا على جهله بهذه المعارف ، ويتضح لنا ايضا ان المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقيمة العقل المعنوية اذ انهم لا يعتبرونه قوة تدرك بواسطتها العلوم فحسب بل خصوصا قوة مرشدة للانسان في امكانها ان تدرك الاسس الخلقية قبل أى تنزيل، أو أى وحي؟ وان يعمل بموجب هذه الاسس فهم يحاولون تشييد الاخلاق على العقل ، وسيجدد هذه المحاول ايمانويل كنط فيما بعد -

٤ - العقل طريق معرفة الله : الخوف العقل والوجوب العقلي :

مما سبق نفهم بسهولة النتيجة التي وصل اليها المعتزلة لما قالوا « ان معرفة الله واجبة عقلا » (٢٢) والمعرفة العقلية لا تكون ممكنة الا باكتمال العقل كما عرضنا سابقا ، ويعرض الجرجاني تمسك المعتزلة بالعقل واعتمادها عليه في معرفة الله ، فيقول : « انهم يتمسكون في اثبات وجوب معرفة الله بالعقل ، لا بالاجماع والايات ، لانها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف - أى من اختلاف الناس - في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته ، فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته

فان لم يعرفه ذمه وعاقبه • فيحصل له خوف » (٢٣) فيها نحن امام حجة اولى يحتاج بها المعتزلة حتى يثبتوا وجوب معرفة الله بالعقل • فكان العقل يشعر بخوف اذا قصر بالقيام بوظيفته أى اذا تجاهل - عندما يكون قد نضج - معرفة الله والشرعية ، ثم هناك حجة أخرى لوجوب هذه المعرفة وهى « ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه • فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو - اى الخوف - ضرر للعاقل » (٢٣) ان هاتين الحجتين اللتين يذكرهما الجرجاني تعبران عن فكرة واحدة • وهى فكرة الخوف : خوف عدم معرفة الله وخوف عدم شكره على نعمه • وهذا الخوف المزدوج مضر للعاقل ومؤذى له واذا امكنه ان يزيل هذا الخوف وجب عليه ذلك وجوبا عقليا لان « العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرههم ونسبوه الى ما يكرهه » (٢٣) أى انه لا يدرك صالحه ، ومن لم يدرك صالحه لم يعد عاقلا •

فالوجوب العقلى يحتم على العاقل تبديد الخوف ، ولا يمكن ذلك الا بالاطمئنان العقلى ، وهذا الاطمئنان لا ندركه الا اذا اتهمنا بعقلنا الى هذه النتيجة القائلة بوجود خالق للاشياء ومنعم لنا وبوجوب شكر المنعم على نعمه ، ونحن نعلم ان المعتزلة من اصحاب المذهب التفاؤلى (٢٤) وبيننا كيف ان العقل الناضج - فى رأيهم - يمكنه ان يدرك المعارف

(٢٣) نفس المصدر

(٢٤) انظر الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الثالث رقم ٥ ص ٧٤ وما بعدها •

العقلية وأهمها معرفة الله والشريعة ، لذلك لا عذر لمن يهمل هذه المعرفة وعقابه حق له .

٥ - البداهة والبداهات :

زيادة على هذه المعارف العقلية - اعني معرفة الله والشريعة - التي يدركها العقل وحده تقول المعتزلة ان هناك ايضا بعض البداهات يدركها اعتل بواسطة الحدس ولا بالاستدلال . ويذكر الابجى وشراحه بعض هذه البداهات . مثلا « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح » قالوا (أى المعتزلة) يحكم بذلك بديهية العقل « (٢٥) » وحكم هذه البداهات حكم البديهيات الرياضية يقبلها العقل ولا يستطيع ان يبرهن عليها الا اذا لجأ الى برهان الخلف ، وكذلك البديهية الخاصة بحرية الاختيار عند الانسان ومؤداها : « ان العبد موجب بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها ؛ بيده زمام الاختيار فيها ، وهذا الحكم بديهي » (٢٥) وجميع المعتزلة متفقون على هاتين البديهيتين ، وعليهما تعتمد كل الحياة الخلقية ، ولكن هناك بعض المبادئ الاولى لم يتفق عليها جميع المعتزلة ، فمثلا قال البعض منهم فقط ان الاعراض مستمرة الوجود فى أزمنة متطاولة وان للجواهر صفات فى حال العدم ينمسا قال البعض الاخر ان الجواهر لا تكتسب صفاتها الا عند الخلق (٢٦) ويلاحظ ان المعتزلة متفقون جميعهم على البداهات الخاصة بالحياة الخلقية لاسيما فيما يتعلق بالمسؤولية وبحرية الاختيار عند الانسان وبمسألة

(٢٥) الابجى : المواقف ص ١٩ وما بعدها وجلبى : شرح المواقف ص ١١٢ . والجرجاني : شرح المواقف ص ٤٠ وما بعدها .
(٢٦) راجع الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الاول والفصل الثالث .

الحير والشر ، اذا فيما يتعلق بالمبادئ الاخرى الخاصة بعناصر الاجسام
وبأعراضها فاجماع كلمتهم عليها ليس ضروريا اذ ان هذه المبادئ
لا تنس اصول الاعتزال .

٢٦ العلم ، التقليد ، الظن - الاعتقاد

لما قالت المعتزلة ان العلم يكتسب بالنظر فماذا يكون حينئذ مصير
التقليد والاخبار المتواترة ؟ انهم عرفوا العلم النظري بانه « اعتقاد
الشيء على ما هو به » (٢٧) وهذا التعريف على رأيهم « غير مانع لدخول
التقليد فيه اذا طابق (اعني التقليد) الواقع » (٢٧) فلا يؤخذ بالتقليد
الا اذا جاء مطابقا للعلم ، اعني لما يدركه العقل بالبداهة ؛ وهذه المطابقة
تزيد في قوة المعرفة العقلية وتصبح كدليل آخر على صحتها . واذا
خالط الشك بعض معارفنا العقلية نلجأ حينئذ الى التقليد ، ويكون عندنا
في هذه الحال ظن صادق أو بمعنى آخر اعتقاد جازم « (٢٧) ويصبح
التعريف الكامل للعلم هكذا : اعتقاد جازم بما ادركناه بالضرورة
(اعني بالعقل) أو بالدليل (اعني بواسطة التقليد المتفق مع العقل) .
ويمكننا ان نستنتج من هذا التعريف النقط الآتية : تعتبر المعتزلة
العقل ، المقياس الوحيد للحقيقة ، والعقل هو الطريق الوحيد للمعرفة
الحقيقية ؛ ثم اذا كانت الاخبار المتواترة والتقليد لا تخالف العقل فتقبل
كأخبار صادقة ، وفي حالة عجز العقل على الوصول الى معرفة جازمة
فهو يلجأ الى التقليد ليكون لنا صادقا ؛ وأخيرا الاعتقاد يتبع النتائج التي
يصل اليها العقل ، أما بواسطة قوته وحدها ، اما معتمدا على التقليد .

(٢٧) جلبى : شرح المواقف ص ٤١ والجرجاني : شرح

٧ - العلم والجهل - نسبية معارفنا :

إذا كان العقل قادراً على ادراك بعض الحقائق فهذا لا يبنى انه قادر حتماً على ادراك كل الحقائق . نعم ان هناك مواضيع لا يسهل من ادراكها وهي المبادئ الأولية المرشدة لحياتنا الخلقية ، وفعل العقل يدركها بدون صعوبة ، ولا غنى عنها في الحياة . ولكن هناك حقائق يتجاوز ان يجهلها العقل أو ان يدركها ادراكاً جزئياً . وهذا ما ذهب اليه ابو الهذيل وبشر بن المعتز القائلان : « كل ما علمه الانسان فقد يتجاوز ان يجهله في حال علمه من غير الوجه الذي علمه منه كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم انها لا تبقى وانها من فعل المختار وانها تحدث في المكان الثاني وكالانسان الذي يعرف الاجسام ويجهل انها محدثة » (٢٨) فعلى ذلك لا يسكننا ان نقول ان معارفنا كاملة تامة بل انها جزئية نسبية . ولكن اذا كانت معارفنا جزئية هل يعنى ذلك انها غير يقينية ؟ أو بمعنى آخر هل يمكننا ان نعرف شيئاً معرفة مطلقة لا شك فيها ؟ ذكرنا ان المعتزلة تشق بالعقل ثقة تامة لذلك كل ما هو مطابق للعقل فهو يقينى بالنسبة الى العقل . وفي العقل توجد بعض المبادئ الثابتة الجوهرية ترشده في اكتساب العلم ؛ واهم المبادئ هو :

مبدأ عدم التناقض : ومؤداه ان الشيء لا يسكنه ان يكون وان لا يكون في آن واحد وعلى وجه واحد . وهذا المبدأ مشتق من مبدأ الذاتية . ويأتى بعض المعتزلة ، مثل ابو الهذيل وبشر بن المعتز ، بأمثلة تدل على تطبيق هذا المبدأ في حياتنا العقلية . فيقولون : « من المحال الممتنع ان يكون الانسان عالماً بان الجسم موجود وهو يجهل انه موجود او يكون عالماً

بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى» (٢٩) فمثل هذه المعرفة يقينية ، إذ انها معتمدة مباشرة على العقل ومبادئه ؛ ويمكننا ان ندخل ايضا في نطاق هذه المعرفة اليقينية المبادئ الاخلاقية مثل قولنا : « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح » (٣٠) واذا امتنع التناقض في الموضوع المعلوم يجوز ان يكون علمنا لهذا الموضوع ناقصا ، اعنى تكون معرفتنا له نسبية - فمثلا ليس بمحال ان يعلم الانسان الحركة موجودة ويجهل انها محدثة في المكان الثانى وانها من فعل الله أو مما اقدر عليه الحيوان » (٣١) فعلمنا بوجود الحركة لا يتناقض وجهلنا بانها محدثة في المكان الثانى مثلا - ان هذه الامثلة تدل بوضوح على ان المعتزلة تفرق بين العقل وبين المعرفة المكتسبة والجهل - فانهم يعترفون بوجود مبادئ أساسية مرشدة للعقل ، ولا يجوز فى أى حال من الاحوال ان تكون معرفتنا متناقضة مع هذه المبادئ ، والمعرفة التى تتفق وهذه المبادئ تكون معرفة يقينية ، هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى المعرفة التى تأتينا عن طريق الحس تبقى ناقصة لانها متعلقة بالجسم ، والجسم عاجز ناقص ، ومن هنا نفهم تفضيل المعتزلة للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية ، ويدخل فى نطاق المعرفة العقلية ، المبادئ الاخلاقية ، وفى نطاق المعرفة الحسية الكائنات الحادثة .

معرفتنا الجزئية موضوعها المحدثات : من طبيعة الكائنات المخلوقة المحدثات الناقصة انها مركبة وعلمنا بها هو مجهود مطرد لمعرفة صفات وحقائق هذه المحدثات . فاذا علمناها من وجه وجهلناها من وجه آخر

(٢٩) نفس المصدر .

(٣٠) الايجى : المواقف ص ١٩

(٣١) الاشعرى : مقالات ص ٣٩١

فذلك يرجع الى تعقد تركيبها والى عجز الطرق التى تستخدمها فى معرفتها ولا سيما الى عجز حواسنا • ولكن يوجد خارج المحدثات كائن بالضرورة ؟ مطلق غاية فى البساطة والكمال وهو الله ، والعقل فى امكانه ادراك وجود هذا الكائن دون ان يفهمه أو ان يحويه فى معنى عقلى ، وما يذكره التجار فى هذا الصدد يوضح لنا كل ما يترتب من نتائج على هذا التمييز بين المسرفتين فيقول : « اما المحدثات فقد يجوز ان تبطل وتعلم من وجهين فى حال واحد واما القديم فلن يجوز ان يعرفه من يجهله على وجه من الوجود واعتل فى ذلك بان زعم ان للمحدثات امثالا ونظائر وانها من جنس ونوع وجهات مختلفة كالبياض الذى هو نوع من انواع الالوان وله امثال ونظائر فقد يجوز ان يعرف لوناً من لا يدري من أى أنواع الالوان هو » (٣٢) وفعلا لا يمكن ان نعرف القديم على وجه وان نجهله على وجه ، اذ ان ليس فيه أنواع واجناس وليس له نظائر وامثال ولا فيه اجزاء مثل ما هو الحال فى المحدثات بل القديم هو البسيط المطلق الكامل ؟ فاذا عرفناه على وجه ، عرفناه على جميع الوجود ، ولكن نحن نعرف ان المعتزلة لا تقول الا بمعرفة وجود الله ، ولا تقول بإمكان معرفتنا لماهيته ، لذلك من العبث ان نتكلم عن معرفة جزئية فىنا عن الله • لانه لا مفر من احد الامرين : الله اما موجود واما غير موجود • واذا كان موجودا فهو الكائن الكامل الحاصل على جميع الكمالات ووجوده لا يتميز عن ماهيته (٣٣) والنتيجة التى يصل اليها المعتزلة بخصوص معرفتنا لله هى نتيجة منطقية تستخلص

(٣٢) الاشعري : مقالات ص ٣٩٢

(٣٣) راجع الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الاول : فكرة

الله عند المعتزلة •

ايضا من تعريفهم لله وعدم تمييزهم فيه الماهية عن الوجود وعدم تمييز الصفات فيه تعالى فهو ليس مركبا ، لذلك كانت معرفتنا له كاملة ، اما معرفتنا للمحدثات فهي نسبية ناقصة لان المحدثات مركبة فيها انواع واجناس وامثال ونظائر على حد قول النجار ويذهب النجار الى ابعد من ذلك فيما يتعلق بمعرفة المحدثات فيقول : « قد يجوز ان يعرف الشيء بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس والخبر الخاص وقد يجوز ان يعرفه بالخبر من لا يعرفه من جهة الحس ؛ والخبر العام هو قول النبي اعلّموا لو نأقّد حدث في يومنا هذا ، والخبر الخاص هو قوله : اعلّموا ان ذلك اللون بياض » (٣٤) . فالمعرفة عن طريق الخبر هي ايضا معرفة ناقصة ، لانه يجوز ان تتصور الشيء الذي نعرفه عن طريق الخبر ، ولما يظهر الى الحس نراد خلاف ما تصورناه ؛ لان طريق المعرفة في كلتا الحالتين مختلف : الطريق الاول هو الخبر ، والثاني هو الحس . اما فيما يتعلق بمعرفة القديم فهي قائمة على العقل وموضوعها بسيط كامل فلا يجوز معرفته معرفة جزئية .

ويذكر الكسبي الفرق بين المعرفة عن طريق الخبر والمعرفة عن طريق الحس قائلا : « ان من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وقد تفرقه بين الحالتين ، الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين والا فتشعور النفس بهما في الحالتين واحدا » (٣٥) . فمعرفة المحدثات لا تكون دائما كاملة مطلقة اذ ان المحدثات ذاتها غير كاملة

(٣٤) الاشعري : مقالات ص ٣٩٢

(٣٥) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٤٣

وسبل معرفتنا لها غير كاملة أيضا * وذلك بعكس معرفتنا لله بواسطة العقل فأنها معرفة كاملة مطلقة أو جهل كامل مطلق ، ولا يوجد وسط بين العلم والجهل بالكائن المطلق البسيط *

رأى النظام في معرفتنا الجزئية لله :

يشاطر النظام رأى ابي الهذيل وبشر بن المقتمر في معرفتنا الجزئية للمسحذات - اعني يمكننا ان نعرف الشيء من وجه ونجهله من وجه آخر - ولكنه لا يشاطر رأييهما فيما يتعلق بمعرفتنا الكاملة لله بل أنه عموما وجهة نظره في المعرفة وطبقها ايضا على الكائن المطلق البسيط وقال : « ان التديم لا يعلم بعلم واحد - أى من وجه واحد - ولكن بعلوم كثيرة - أى من وجوه كثيرة - ولا يجوز انفراد بعضها من بعض ، فمثلا لا يعرف الله من يجهل انه يعرف الاشياء قبل كونها وان الابصار لا تتمتع عليه وان التحرك ليس بجائز عليه وانه احدث طعم البطيخ والحلواء ، وكل من علم ان الله احدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم وان الابصار لا تتمتع عليه وانه خلق طعم البطيخ ورائحته * فمن جهل شيئا من ذلك فقد انسلخ من العلم بأن له محدثا وانه مربوب وانه له رباً » (٣٦) فحسب زعم النظام ، لا تكون معرفتنا عن الله كاملة بعلمنا انه تعالى موجود فحسب بل ايضا بعلمنا باننا تابعين لله في وجودنا وبأنه يستحيل علينا ادراك ماهيته او رؤيته *

يبدو لنا ان موقف النظام هذا لا يختلف في جوهره عن موقف ابي الهذيل وبشر الدين يعتبران كل علومنا لله التي يذكرها النظام وجهها واحدا ، اعني يكفينا معرفة وجود الله - المطلق البسيط - حتى

نستنتج منها العلوم الاخرى التى يتحدث عنها النظام • ونحن نعلم ان المعتزلة لا تميز فى الله الوجود عن الماهية ، ولما كان الامر كذلك فيكفيهم معرفة وجه واحد - اعنى وجود المطلق - حتى تكون المعرفة كاملة شاملة - ثم نلاحظ ان النظام يحاول ان ينظر الى الله من اوجه عديدة مختلفة ويقول ان كل وجه من هذه الأوجه يتطلب علما خاصا مع العلم بانه ينظر الى نفس الشيء من جهات مختلفة والاختلاف حاصل من الانسان فى هذه الحالة وليس من الله اذ انه تعالى غاية فى البساطة • والعلوم التى يذكرها النظام ما هى الا مجرد اعتبارات ذهنية لماهية واحدة كاملة (٣٧) •

اما فيما يتعلق بمعرفتنا للجزئيات فلا يقول النظام انه يجب ان تكون كاملة شاملة بل يمكنها ان تكون جزئية فهو يقول مثلا : « قد يجوز ان يعرف الحركة من يجهل انها لاتبقى ، وان الاعداد لا تجوز عليها » (٣٨) وبمعنى آخر يمكننا ان نعرف الحركة من وجه ونجعلها من وجه آخر • فالنظام متفق مع باقى المعتزلة فى القول بمعرفتنا الجزئية للمحدثات • ووجه الخلاف الوحيد الذى يختلف به عن باقى المعتزلة هو الخاص بمعرفتنا لله • يقول النظام انه يجب علينا معرفة البارى على أوجه ؟ ولكن ليس وجه الخلاف هذا هو خلاف فى اللفظ فقط ، وليس بالجواهر لان النظام بوصفه معتزلا لا يجوز ان يقول بتعدد الصفات فى القديم ، ولا بتسييز الماهية عن الوجود فيه ؟ فاذن معرفتنا للبارى من وجه واحد - اعنى معرفتنا انه موجود - تكون معرفة كاملة • ولكن غاية

(٣٧) راجع الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الاول •

(٣٨) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٣

ما فى الامر يريد النظام تحليل هذه المعرفة ليوضحها اذ انه لا يجوز له القول بوجود موضوع معين لكل وجه او اوجه معرفتنا لله والا يصبح النظام منفصلا عن الاعتزال والنظام بعيد جدا عن مثل هذا القول الذى تكفره المعتزلة .

٨ - كلام النفس :

لا تقول المعتزلة بوجود علم غريزى فينا ولكنها تقول ان عقل الانسان البالغ يدرك من نفسه المبادئ الاساسية التى ترشده فى اكتساب المعارف وفى العمل . وتلاحظ ان جل هم المعتزلة فى بحثهم فى العقل كان منصبا على قيمة العقل الخلقية وليس على قيمته فى تحصيل العلوم . وما يلتفت نظر الباحث لاسيما فى هذه المسألة هو انهم يبحثون خصوصا فى قيمة العقل الخلقية ويعتبرونه المرشد الوحيد العام الامين لاعمالنا . والعقل بمثابة نور يضىء الطريق قبل ان يسلكه الانسان أو ان يعرض عنه ؟ لذلك كان هناك شبه حديث داخلى - لا بلفظ معينة - تتحدث به النفس . وهذا ما يوضحه المعتزلة حين يقولون : « ان المفكر ، قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين ، أحدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والثانى يدعوه الى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه النجاة ويجتنب عما فيه الهلاك . وذلك الخاطر ان الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس وحديثها » (٣٩) . ثم يذكر المعتزلة وظيفة كلام النفس فى المعرفة النظرية فيقولون : « ان الانسان فى مراتب نظره واستدلالة يضع قولاً ويرفع قولاً ويقسم كليا ويبطل احد القسمين فيتعين له الثانى فتقسيمه هو بعينه حديث

النفس وتبينه احد القسمين هو بعينه حكم العقل وربما اخذ القلم وكتب مجلدا من حديث فكره وشحن ديوانا من حديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق» (٣٩) وصدق من قال :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وهكذا نفذت المعتزلة الى جوهر عملية التفكير واعتبرتها صادرة
من قوة العقل مباشرة ومسترشدة بنوره الطبيعي * ولكن مثل هذا
الحديث الباطني لا يجدى تماما الا اذا ثبت في حدود معينة أى ان لغة
النفس تحتاج الى لغة الكلام وهذا ما تنبه اليه ايضا المعتزلة *

الفكر واللغة :

ان هذا الحديث الباطني أو بمعنى آخر الفكر هو ما تعبر عنه
اللغة * واللغة دلالة تدل على الفكر « ولكل عبارة خاصة مدلول خاص
متميز عن سائر المدلولات » (٤٠) وتقول المعتزلة « ان دلالات العبارات
على النطق تختلف بالامم والامصار بينما دلالة الاحكام على العلم دلالة
العقل فلا يختلف ذلك بالامم والامصار » (٤١) فتميز المعتزلة تماما
بين اللغة أو العبارة والاشارة والكتابة من جهة وبين مدلول اللغة من
جهة أخرى * واللغات تختلف والامم ؛ ولكن مدلول اللغة واحد ومشترك
بين جميع الامم لان الفكر واحد ؛ ويلزم على ذلك ان المبادئ العقلية
الاساسية التي ترشد الناس واحدة ولو عبرنا عنها بلغات مختلفة « ثم
ان مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فان المعنى الذي يفهم من
قولك الله هو بعينه المعنى الذي يفهم من اخذى وتنكرى وسرنا وند

(٣٩) الشهرستاني : نظرية الاقدام ص ٣٢٢ .

(٤٠) نفس المصدر ص ٣٢٣ .

الى غير ذلك من الالفاظ * فالكلام الذى فى نفس الانسان قول محقق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الانسان حتى نميز به عن ساير الحيوانات « (٤١) » ، ولو تصورنا شخصا أبكم أحصم فانه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يفعل ويفكر لان اللغة ليست الفكر ذاته بل هى أداة للتعبير عن الفكر ولتثبيته وهذه الاداة متعارف عليها بين الشعوب والامم ؟ وفعلًا توجد بعض قبائل بهائية تستخدم الاشارات اليدوية فى حديثها * فالانسان لا يتميز عن الحيوان بالالفاظ التى يبوح بها اعنى بالكلام المنطوق المسموع ولكن يتميز عن الحيوان بكلام النفس وتقول المعتزلة فى هذا الصدد : « ان احاديث النفس وتديرات المعبارات التى فى اللسان * الا نرى ان من لا يعرف كلمة فى العربية لا يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطراً عليه كلام العجم ومن عرف اللسانين * تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم فعلم على الحقيقة انها تقديرات واحاديث تابعة للعبارات التى تعلمها الانسان فى أول نشوئه والعبارات هى اصل لها منها تصدر وعليها ترد (٤١) » وبالرغم من الدور الكبير الذى تقوم به اللغة فى التعبير عن الفكر فان المعتزلة لا تعتبر اللغة ، اعنى النطق الذى فى اللسان ، أخص ما يميز الانسان عن الحيوان ولا تعرف الانسان بانه حيوان ناطق ؟ وتقول : « ان الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا حقيقة عقلية كساير الاعراض بل نطلقه على النطق الذى فى اللسان بحكم المواضعة والمواطأة * والانسان قد يخلو عنه وعن ضده وتبقى حقيقة انسانيته فانه انما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله لا بنطقه » (٤١) .

تكوين اللغة واصولها :

قال قدماء المعتزلة ان « الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة » (٤٢) وصار أبو الهذيل والشحام وأبو علي الجبائي الى « ان الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الاصوات غير مسموعة مع الكتابة ؛ وصار الباكون من المعتزلة الى ان الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام ؛ والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع » (٤٣) وتعتبر المعتزلة الحروف حادثة اذ انها تختلف والشعوب وانتهوا الى القول بخلق القرآن ويحدث حروفه (٤٤) ولما كانت اللغات اشارات متفق عليها بين الشعوب ومختلفة والامم ، وكان ذلك برهانا على حدوثها وعلى نقصها وعلى انها من انتاج الانسان ، فموقف المعتزلة من هذه المسألة لا يتفق وموقف من قال بان الله هو أول من وهب الكلام للانسان ونطق بالاشياء امامه اعنى انهم لا يعتبرون اللغة صادرة عن وحى آلهى - والذي أدى بهم الى هذه النتيجة هو عدم اتفاق الناس على لغة واحدة بالرغم من اتفاقهم فى التفكير أى فى العقل - لذلك تعتبر المعتزلة كلام النفس مشتركا بين جميع الناس اذ انه صادر من طبيعة العقل بينما اللغات المستخدمة فى التعبير عن كلام النفس مختلفة متقلبة متغيرة - وساعدت نظريتهم هذه فى الكلام قولهم بخلق القرآن وجاءت مثبتة لهذا القول ولو انهم استتجوا خلق القرآن ايضا من فكرتهم عن الله كما

(٤٢) اليافعى : مرهم العلل ص ١٧٢ • الشهرستاني :

الملل ج ١ ص ٨٣

(٤٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٢٠

(٤٤) اليافعى : مرهم العلل ص ١٦٦ • ملحوظة : راجع الجزء

الاول • الباب الاول • الفصل السادس الخاص بكلام الله •

سبق واوضحنا ذلك فى الجزء الاول • [الباب الاول الفصلان : ١ و ٢]
يلاحظ مما سبق ان المعتزلة تعتبر العقل قوة خاصة بالانسان ولكن
هذه القوة لا تعمل الا اذا بلغت درجة معينة من النضوج فحينئذ يسكنها
ان تدرك الحقائق الاساسية التى لا يسترشد بها الانسان فى اعماله
وفى تحصيل العلوم • واذا تكلمت المعتزلة عن وحى يساعد العقل فان
هذا الوحى يتعلق ببعض الحقائق المفيدة ، ولكنها ليست ضرورية ، ويمكن
الاستغناء عنها لمعرفة الشريعة وتمييز الخير عن الشر ؛ والدليل على ذلك
ان الشعوب التى لم يأتها وحى ، قادرة على معرفة الشريعة وتمييز فكرة
الخير • نعم ان الوحى يمدنا ببعض النور ويكشف لنا عن بعض ما يبقى غامضاً
للعقل ولكن المعتزلة لا تعتبر هذا النور ضرورياً كل الضرورة فى حياتنا
الخلقية • وهكذا يعترفون بان العقل هو الذى يقوم بالدور الاساسى
والرئيسى فى حياتنا الخلقية - وهنا ندرك أيضاً ان المعتزلة كانت مهتمة
كل الاهتمام بقيمة الاعمال الصادرة من الانسان العاقل الحر • وفى
نفس الوقت اعترفت للعقل بالمقدرة الى الوصول الى معارف يقينية •
ولما كانت المبادئ الاساسية التى يدركها العقل خاصة بكل كائن
عاقل فهى ضرورية وعامة ؟ وأول ما يدركها العقل تكون مجرد أفكار
ثم يلجأ الى اللغة ليشبثها وينقلها الى غيره • واللغة فى نظرهم من وضع
الناس يتفقون عليها كما يشاؤون • فاللغة لا تعتبر فى أى حال من الاحوال
كاملة ولا قديمة • واذا كان الوحى يعبر عنه بواسطة لغة من اللغات
فلا يلزم عن ذلك ان الوحى - كما هو مترجم بلغة من لغات الناس -
هو صفة للقديم لان القديم لا يلجأ الى لغات الناس - هذه هى النتيجة
المنطقية التى وصل اليها المعتزلة والتى جعلتهم يقولون بخلق القرآن •

الفصل الثالث

١١ حرية الاختيار والارادة

لما قالت المعتزلة ان العقل يمكنه بما أوتى من نور ان يدرك المبادئ الخلقية والمبادئ المرشدة للمعرفة لزمها عن ذلك ان تقول بان الانسان يستطيع ان يسلك الطريقين اللذين يظهرهما له العقل ؛ طريقان متضادان : طريق الخير وطريق الشر . فللإنسان حرية الاختيار فيما يقرره - وحرية الاختيار هذه تبدو كبدئية للمعتزلة ولكنهم لم يغفلوا البرهان عليها بحجج قوية - لان هذه الحرية هي في نظرهم مهمة واسباسية لدرجة انه اذا امتنع لم يعد هناك مجال للتكلم عن المسؤولية ولا عن الحياة الخلقية عند الانسان . ويدافع المعتزلة عن قولهم بحرية الانسان بقدر ما يدافعون عن القول بوجود حتمية في الطبيعة^(١) ويقولون ان الاعمال الارادية تختلف جوهريا عن الافعال الطبيعية وعن افعال الجسم وان العمل الارادي خاص بالإنسان فقط اذ انه حائز على العقل وهو نور طبيعي يرشده فيما يقرر وينفذ - ولما كانت المعتزلة أقوى المدافعين عن القول بقدرة الانسان على اعماله أتهمها اعداؤها بالقول بخلق الانسان

(١) راجع الجزء الاول . الباب الثاني . الفصل الثالث ص ١٧٩

لافعاله وبالقول بخالقين : الله والانسان^(١) ولكن فى الحقيقة لم تعتبر المعتزلة الانسان خالقاً لافعاله ؛ بل مختاراً لها ، لان حرية الاختيار معناها تفضيل شىء على شىء ، وكلا الشئيين ممكنان للانسان . ونحاول ان نوضح هنا رأى المعتزلة فى هذه الحرية ، وان نعرض البراهين التى أتوا بها لاثبات وجودها .

١ - الفرق بين الافعال الإرادية وافعال الجوارح :

لقد سبق وذكرنا ماذا تعنى المعتزلة بالافعال المتولدة^(٢) وكيف انهم يقولون بوجود نظام حتمى فى الطبيعة تخضع اليه جميع حركات الاجسام اما فيما يتعلق بالافعال الصادرة مباشرة من الارادة الحرة فأمرها يختلف عن أمر باقى الافعال فى الطبيعة - نحن نعلم انه لا يوجد معلول الا وله علة ؛ وفى الطبيعة توجد علاقة ثابتة بين العلى ومعلولاتها ، وان العلة لا تنتج دائماً معلولها الاخير مباشرة ، بل يجوز ان يتولد هذا المعلوم من علل صدرت عن علة بعيدة وزالت^(٣) ولكن العزم - وهو فعل الارادة - يصدر مباشرة عنها ولا يجوز ان يكون عزمها اذا غابت الارادة فالارادة ملازمة دائماً لاراداتها ؛ وهذا معنى قول ابى الهذيل « انه لا يصح وجود افعال القلوب (الارادات) من الانسان مع عدم القدرة

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٢ . البغدادي : الفرق ص ٩٠ وما بعدها . ومختصر الفرق للرسعنى ص ٩٦ .
الاسيفرائينى : التبصير فى الدين ص ٣٨ . ابى حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٦ .

اليافعى : مرهم العلى ص ١٣٩ .

(٣) انظر الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الخامس ص ٢١٠ .

(٤) انظر الجزء الاول ص ٢١٣ وما بعدها .

والاستطاعة ولا مع موته»^(٥) اما فيما يتعلق بافعال الجوارح فانها لا تتطلب دائما وجود العلة الاولى لها ، بل ان جميع المعلولات تصدر حتما عن علة معينة يجوز ان تزول دون ان تقف معلولاتها بل كل معلول يصبح علة لمعلول آخر حسب قوانين ثابتة حتمية - بينما الفعل الارادى يصدر مباشرة من الارادة ولكن كل ما يترتب عليه من نتائج ومعلولات فهو خاضع لقوانين الحركة الطبيعية ، ويكون متولدا عن الفعل الاول الصادر مباشرة عن الارادة . ولعل هذا هو معنى قول الجبائى وابنه ابى هاشم الذى يذكره البغدادى فى شيء من المفاوض اذ يزعم « انهما قالا ان أفعال القلوب فى هذا الباب كأفعال الجوارح فى انه يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود المجز عنها »^(٦) والقدرة التى توجد مثل هذه الافعال هى الارادة ولا يشترط ان تكون الارادة حاضرة دائما فى ظهور كل نتيجة من نتائج عزمها بل يكفى للعزم ان يبدأ فى التنفيذ حتى تظهر كل الافعال المترتبة عليه . اما اتهاهما بأنهما قالا انه لا يصح وجود افعال القلوب - اعنى العزم - بعد فناء القدرة عليها فهذا بعيد جدا من قول المعتزلة .

معنى « القدرة » :

لما قال ابو الهذيل ان أفعال القلوب لا تكون بدون « القدرة »

(٥) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٩ . البغدادى : الفرق ص ١١٠ ، يلاحظ ان البغدادى لم يذكر صيغة النفى المذكورة فى الشهرستانى ويقول : « قال ابو الهذيل : لا يجوز وجود افعال القلوب من الفاعل مع قدرته » . فى حين ان الشهرستانى يقول : « مع عدم قدره » ولا شك فى ان قول الشهرستانى هو الاصح .

(٦) البغدادى : الفرق ص ١١٠

فهو يعنى بالقدرة حرية الاختيار والارادة ولكن معنى القدرة أوضح عند بشر بن المقسر القائل بان « الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات وقال لا أقول ان الانسان يفعل بها في الحالة الاولى ولا في الحالة الثانية ، لكنى أقول : الانسان يفعل والفعل لا يكون الا في الثانية » (٧) وما يذكره ثامة عن القوة قريب من قول بشر (٨) فالاستطاعة تعنى اذن الشروط التي يجب ان تتوفر في الجسم حتى ينفذ مرادات الارادة ؟ وهذا ما يوضحه الجبائي وابنه أبو هاشم عندما يقولان « ان الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح » (٩) وهذا أمر بديهي اذ انه يستحيل على فاقد الاستطاعة ان يبدأ في تنفيذ ما عزم عليه ، نعم يجوز ان يوجد عزم داخلي ولكن المعتزلة تبحث هنا الافعال الصادرة مباشرة من الارادة وهذه الافعال لا تكون اذا عجزت الاعضاء عن تنفيذها .

٢ - الفعل الارادي الحر هو فعل خاص بالانسان :

أ - الفرق بين الفعل الارادي والفعل المتولد : ان الفعل المتولد يحدث تبعا للقوانين الطبيعية بينما الفعل الحر لا يخضع لمثل هذه القوانين ولا يكون ضرورياً وتعريف الاسكافي لكلا الفعلين يبين الفرق الجوهرى الموجود بينهما . فهو يعرف الفعل المتولد : « كل فعل يتبع وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له » ويعرف الفعل الارادي : « كل فعل لا يتبع الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وأرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حـد

(٧) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٠

(٨) نفس المصدر ج ١ ص ٧٧ . (٩) نفس المصدر ج ١ ص ٨٣

المباشر» (١٠) وكان النظام قد عرف الفعل الارادى بقوله « ان قدرة العبد صالحة للمضدين » (١١) بمعنى ان هناك دوافع تدعو الانسان لعمل معين وفي نفس الوقت توجد موانع تحاول ان ترد الانسان عن الفعل ولما يختار الانسان احد الامرين ينقسم النزاع القائم في نفسه واختياره هذا دليل على حريته ، وهذا هو ايضا معنى قول الجبائي وابنه ابي هاشم القائلين بان الفعل الصادر من الانسان - اعني الفعل الحر - هو فعل للعبد وخلق له » (١٢) لان العزم لا يصدر من غير الانسان وهو فعل خاص به وحده . لذلك قالت المعتزلة : « ان فعل العبد واقع بخلقه واختياره لا بخلق الله واختراعه » (١٣) . ويؤكد كل من معمر وتمامة والجاحظ على الفرق بين الفعل الارادى والافعال المتولدة بقولهم « ان الانسان لا فعل له غير الارادة وان سائر الاعراض افعال الاجسام بالطباع » (١٤) .

ويتضح من كل هذه الاقوال ان المعتزلة ميزت تماماً الفعل الارادى واعتبرته الفعل الوحيد الذي يصدر مباشرة من الانسان اذ انه الفعل الوحيد الخاضع مباشرة لعقل وأرادة الانسان بينما الافعال الاخرى المتولدة من هذا الفعل الاول تصدر حسب قوانين ثابتة اعني انها تصدر بنوع من الآلية سواء صدرت من الجسم بعد ما بدأت فيه

(١٠) الاشعري : مقالات ص ٤٠٩

(١١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٦

(١٢) نفس المصدر ص ٨٤

(١٣) اليافعي : مرهم العلل ص ١٠١

(١٤) البغدادي : الفرق ص ١٣٧ . الشهرستاني ج ١

الحركة من فعل ارادى وسواء صدرت من الاشياء الاخرى فى الطبيعة بعدما يكون قد حركها فعل ارادى • فالمعتزلة تعتبر الفعل الارادى الفعل الوحيد للانسان ، أعنى الفعل الوحيد الذى يكون الانسان مسئولا عنه ولما كان هذا الفعل سببا فى افعال أخرى تتولد عنه فمسئولية الانسان تمتد أيضا الى هذه المتولدات •

ب - العزم هو الشرط الاساسى للفعل الارادى : لا توجد ارادة بدون علم « والارادة هى ميل النفس الى فعل » (١٥) كما يقول الجاحظ والنفس لا تميل الا بعد ان تعرف وتختار وهذا ما يوضحه الكعبى بقوله « ان الارادة لو تحققت فاما ان تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل فان كانت سابقة فهى عزيمة والعزم لا يتصور الا فى حق من يتردد فى شىء ، ثم أزمع عليه أو انتهى عن شىء ثم أقبل عليه » (١٦) • ويريد الكعبى ان يبين ان التردد صفة الكائن الناقص المفكر - اعنى الانسان - ولكن الله لا يجوز ان يتردد لذلك هو تعالى لا يعزم بعد تفكير • فقط عقل الانسان يمكنه ان يعزم بعد تردد - اعنى بعد تفكير - والتفكير هنا عبارة عن مقابلة افكار متضاربة ومتضادة بعضها ببعض لذلك كان الانسان وحده قادرا على العزم والافعال الارادية ولا يقدر عليها الله لانه فيه تعالى العلم والقدرة واحد كما وانهما ايضا الماهية وماهيته تعالى غاية فى الكمال (١٧) •

(١٥) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٣٨

(١٦) نفس المصدر ص ٢٤٠

(١٧) انظر الجزء الاول • الباب الاول الفصول الخاصة بالعالم والقدرة وتعريف الله •

٣ - براهين المعتزلة على حرية الاختيار عند الانسان :

أ - الشعور بالحوية : وهو اول برهان تقدمه المعتزلة فيقولون : «الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف فاذا أراد الحركة تحرك واذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة » فلو لا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد لما احس من نفسه ذلك « (١٨) ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورية والاختيارية اما الاولى فانها واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقلا عن قدرة الانسان واما الثانية فهي واقعة بقدرة الانسان لذلك هي تتطلب دواعي وصوارف نجد أثرها في الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذه ، وعندما توجد الدواعي والصوارف توجد حتما حرية الاختيار ويوجد عزم (١٩) فلما كانت دواعي وصوارف مختلفة تظهر امام الانسان وتسبب نزاعا حقيقيا فيه قبل ان يضع له حدا ولما كان الانسان يشعر بهذا النزاع القائم فيه وبقدرته على فصله باختياره احد هذه الدواعي أو الصوارف ، لزم عن ذلك - على حد قول المعتزلة - وجود حرية الاختيار عند الانسان والشعور بهذه الحرية برهان كاف عليها . ولكن المعتزلة لا تقف عند هذا البرهان الذي يمكن ان نطلق عليه الان اسم برهان سيكولوجي بل انها تعتمد على براهين أخرى تعتبرها قوية أيضا .

ب - البرهان بواسطة التكليف : تقول المعتزلة ان التكليف متوجه على العبد بهذين اللفظين : « افعل ولا تفعل » (٢٠) يلاحظ هنا ان هذا التكليف في رأى المعتزلة ، يصدر من العقل كما وانه يصدر من الله

(١٨) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٧٩ .

(١٩) نفس المصدر بايجاز

(٢٠) نفس المصدر ص ٨٣

بواسطة وحى ، ثم ان مثل هذا التكليف يترتب عليه احتسالاتان : اما ان لا يتحقق من الانسان فعل أصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ، ومع كونه سفها يكون متناقضا فان تقديره أفعل يامن لا يفعل (لانه لا يمكن ان يفعل ما أمر به أو ان يفعل خلافا ما أمر به بل يفعل ما هو مطبوع عليه) * ثم ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطالوبا يمكننا من المطلوب منه واذا لم يتصور منه فعل بطلب الطلب * وأيضا فان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزاء مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل وانت لا تفعل ثم ان فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل * وهذا خروج عن قضايا الحسن فضلا عن قضايا المقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجساد ولا فصل بين امر التسخير والتعجيز وبين امر التكليف والطلب * (٢١) * يتضح من قول المعتزلة هذا ان كل الحياة الحلقية معتمدة على حرية الاختيار عند الانسان وان الاوامر سواء صدرت من العقل أو من الله تصبح باطلة اذا انعدمت هذه الحرية وبدونها لا يمكن تعليل الثواب والعقاب ، نلاحظ هنا ان المعتزلة تستخدم برهان الخلف لاثبات حرية الاختيار عند الانسان ولتدل على سخافة التكلم في التكليف وكل ما يترتب على الشريعة من جزاء * والمعروف ان برهان الخلف يستخدم لاثبات صدق بعض البديهيات من سخافة عدم التسليم بها عندما يستجز البرهان المباشر على ذلك * والمعتزلة تعتبر القول بحرية الاختيار عند

(٢١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٨٣ . واليافعي :

الإنسان المكلف بديهة يقرها العقل ، وعليها وحدها تعتمد كل الحياة الخلقية اذ لا مفر من أحد الأمرين : اما لا توجد حرية ولا حياة خلقية واما توجد حرية وحياة خلقية . وبعد ما قالت المعتزلة ان حرية الاختيار حقيقة نحسن بها ويسلم بها العقل بداهة اتت بعد ذلك ببرهان ثالث اقربته من الامر الواقع .

ج - برهانه بواسطة الامر الواقع ، أو بما هو متعارف بين الناس

تقول المعتزلة : « ودع التكليف الشرعي (اعني اذا تركنا جانبا هذا التكليف ووجود شريعة) اليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالامر والنهي واحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك ؟ ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد . فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السنسماطائية فيشتم ويلطم فان غضب بالشتم وتألم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئا ما والا فما باله غضب وتألم منه ؟ واحال الفعل عليه ؟ وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل فعلا يوجب الجزاء والمكافأة » (٢٢) فكان المعتزلة تذكر هذا البرهان لتقنع به العامة وتثبت لها الحرية والمسئولية الخلقية . وهذا البرهان يعتمد على حقائق يستحيل انكارها كما وانه يعتمد على بديهيات عقلية : فحيث اننا نأتي بأحكام على اعمال الغير ونقول انها تستحق ثوابا أو عقابا لزم عن ذلك ان هذه الاعمال مختارة والفعل المختار يدل على وجود قوة الاختيار في الانسان . فاذا حكمنا على افعال الغير حكمنا في نفس الوقت على انها مختارة والا لا معنى لحكمنا هذا

الذى يصبح متناقضا . ولما كان هذا البرهان الثالث يقتسد ايضا على بديهية استخدمت المعترلة برهان الحلف لاثبات صحته .

ونحن لا ندهش عندما نجد المعترلة تحاول قدر المستطاع الدفاع عن حرية الانسان وتأتى بشتى البراهين وتستخدم اقوى طرق المنطق - اعني برهان الحلف - لانها تفهم تماما انهما تدافع عن اقوى ركن من اركان الحياة الحلقية كلها ، والمسألة واضحة تماما : هل الانسان قادر على أعماله أم هي مقدرة عليه ؟ هل هو مسئول عنها ام غير مسئول ؟ لا يوجد حل وسط لهذه المسألة . لذلك هبت المعترلة الى الدفاع عن الركن الاساسى (الحرية) لاصلهم الثانى - اعني العدل - ويفخرون بأنهم « أهل عدل » كما انهم يفخرون بأنهم « أهل توحيد » . ولكن المسألة لا تنتهى بالبراهين على الحرية بل تتعدها وتصل الى نطاق آخر عندما يبحثون العلاقات بين العزم والتنفيذ .

(٤) العلاقة بين العزم والتنفيذ :

هل العزم يوجب حتما التنفيذ ؟ او بمعنى آخر هل تكون الارادة موجبة لمرادها ؟ قال قدماء المعترلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمّر وجعفر بن حرب والاسكافى والشحام « ان الارادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها » (٢٣) ويلاحظ الاسكافى « انه قد تكون ارادة غير موجبة (لمرادها) فاذا لم توجب وقع مرادها فى الثالث » (٢٣) اعنى ان المراد لم يكن موضوع الارادة المباشر بل هناك موضوع آخر هو المراد المباشر للارادة . وهذا هو ايضا رأى جميع المعترلة ومؤداه

ان التنفيذ يتبع مباشرة العزم طالما لا يوجد هناك عائق يمنع التنفيذ ويجوز ان يكون هذا المائق خارجا عن الارادة او من الارادة ذاتها لما تمتنع هذه الارادة تمتنع عن تنفيذ مرادها لانها سبقت مرادا آخر على ما أرادته، وهذا معنى قول قدماء المعتزلة « ان الارادة الحادثة (أرادة الانسان) توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه نفسه» (٢٤) وتبيل ذلك ان العزم ليس فعلا متولدا بل هو فعل صادر من الارادة المسترشدة بالعقل * ولكن تنفيذ العزم يولد افعالا * وبما ان العزم غير متولد بل انه فعل مباشر للارادة فهو يميل حتما الى التنفيذ والالتم عند الارادة ميلا حرا الى العمل * هكذا فهم الارادة قدماء المعتزلة * ولكن الاشعري يذكر ان بشر بن المعتز والفوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر والجبائي «قالوا ان الارادة لا تكون موجبة» (٢٥) اعنى ان العزم لا يوجب التنفيذ حتى اذا لم يكن هناك أمر يعوق التنفيذ أو يؤخره ، ان هذا الاختلاف بين موقف قدماء المعتزلة وموقف المتأخرين منهم تكون له أهمية كبرى اذا كانت المسؤولية الخلقية مقصورة على الاعمال فقط اعنى على ما تنفذه من عزم * ولكننا نعلم ان المعتزلة تعتبر الانسان مسؤولا ايضا عن نواياه اعنى عما عزم عليه حرا سواء نفذ هذا العزم أو لم ينفذه ، غاية ما فى الامر يمكننا ان نفهم من هذين القولين للمعتزلة ان القدماء منهم اعتبروا الفكرة قوة تدفع الانسان الى العمل اعنى ان فى كل عزم قوة لتنفيذه بينما اعتبر المتأخرون منهم العزم مجرد فكرة خالية من هذه القوة التى تدفع الانسان للتنفيذ

- ففى نظريهم العزم تصور او ادراك عقلى لا يوجب التنفيذ - فالفرق بين كلا الموقفين هو فرق سيكولوجى بين الادراك والعزم . قال الاولون ان العزم هو ميل قوى للتنفيذ يتحقق حتما اذا لم تعقه عوائق ؟ وقال المتأخرون ان العزم هو مجرد ادراك ذهنى يدعو الى التنفيذ دون ان يوجبه . ومن هنا نستطيع ان نفهم قول الجبائى « ان الانسان انما يقصد الفعل فى حال كونه وان القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل » (٢٦) ومؤداه ان العزم لا يكون عزميا مع التنفيذ بينما يقول باقى المعتزلة : « ان الانسان يريد ان يفعل ويقصد الى ان يفعل وان ارادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد » (٢٧) هنا ندرك فرقا خطيرا بين الجبائى وباقى المعتزلة ، وهو ان الجبائى لا يعتبر العزم الا اذا نفذ ؟ فالمسئولية الحلقية لاتقع الا عند التنفيذ ؟ لان التنفيذ وحده يدل على وجود العزم ؟ بينما باقى المعتزلة تقول بوجود عزم حتى فى حالة عدم التنفيذ وحيث تقع المسئولية الحلقية على العزم الغير منفذ ، اننا أمام مسألة دقيقة تتطلب تحليلا سيكولوجيا حتى نعرف اذا كان العزم الغير منفذ هو حقيقة آخر ما عزمنا عليه ام ان ما ردنا عن تنفيذه هو عزم آخر فضلناه على العزم الاول ونفذناه ويكون قول الجبائى حينئذ موضحا لحقيقة العزم الكامل ؟ واذا سلمنا ان هناك عزميا لم ننفذه فيكون ذلك اما لوجود عائق خارجى ، ويحتفظ حينئذ العزم بقوة التنفيذ ويحققها عندما يرفع العائق واما لاننا استبدلنا هذا العزم بعزم آخر فلم يعد العزم الاول هو العزم الحقيقى ، واقوال المعتزلة فى هذا الموضوع

(٢٦) نفس المصدر ص ٤١٨

(٢٧) نفس المصدر

تدل على انهم بلغوا درجة كبيرة في تحليل الحياة العقلية .

٥ - هل يقدر الانسان على خلاف المراد ؟

ان المعتزلة تميز في الفعل الارادى وقتين : وقت العزم ووقت التنفيذ ، وتعتبر وقت العزم متقدما على وقت التنفيذ ، ما عدا الجبائى الذى اعتبر العزم والتنفيذ فى وقت واحد ، فعلى رأى باقى المعتزلة يسكننا ان نعزم على شىء فى وقت معين ويمر الوقت الثانى دون ان ننفذ هذا العزم أو لا ننفذه ، مثلا : « اذا أراد انسان ان يتحرك فى أقرب الاوقات اليه فهو قادر على الحركة وعلى السكون ولو سكن فى الوقت الثانى كان يسكن بعد أرادة » (٢٨) ، فطالما لا يوجد ما يعوق العزم لينفذ وطالما لا يوجد عزم آخر يحل محل العزم الاول فهذا العزم الاول يسيل حتما الى التنفيذ ، واذا بدا للانسان أنه يفعل خلاف ما اعتقده عزما اتخذته فى وقت معين ، فهذا دليل على ان هذا العزم هو ليس الاخير ، وعلى ذلك لا يمكننا ان نقول ان الانسان يقدر ان يفعل خلاف ما أراد اذ ان فعله يكشف عن آخر عزم له ، ويشبه بعض المعتزلة العزم الاخير المؤدى للفعل برجل ارسل نفسه من شاهق فى الهواء . فلا يقال انه يقدر على الذهاب ولا على الكف عنه » (٢٩) فانه سلك سبيلا عليه ان يتبعه حتما الى النهاية . والعزم الاخير هو ما يوجب التنفيذ حتما والالام يعد هو الاخير ، ثم ان هذا العزم ليس كل ما يقدر عليه الانسان بأرادته ، فمن عزم على فعل يمكن ان يعزم على غير هذا الفعل « الذى اوجبه بادخال نفسه فى علته الموجبة له » (٢٩) ، اعنى ان الارادة

(٢٨) نفس المصدر ص ٤١٦

(٢٩) نفس المصدر ص ٤١٨

ليست لها حدود في اتخاذ العزم والعزم الواحد ليس هو كل الارادة .
ومن هنا نفهم لماذا قال الجبائي ان العزم والتنفيذ في وقت واحد
بينما قال باقى المعتزلة ان العزم سابق على التنفيذ بوقت ، وذلك لان
الجبائي يتعرف على العزم من التنفيذ الذى يكون بمثابة برهان مادى
لوجود العزم لانه طالما الانسان لم ينفذ بعد يكون من الصعب تحديد
آخر عزم له ، اعنى العزم الذى سيكون مسئولا عنه خلقيا اذ ان كل
عزم يمكنه التغلب عليه بعزم آخر . ولكن يقول باقى المعتزلة ان العزم
الاخير هو العزم الذى لا يتغلب عليه عزم آخر رغم انه لم ينفذ بعد .
والنية تكون هذا العزم الاخير غير المنفذ . وبما أنها عزم أخير فلها قيمة
خلقية .

نلاحظ هنا أيضا كم ان الاخلاق كانت تشغل بال المعتزلة حتى في
المسائل التى تتعلق بالحياة النفسية ؟ وكانوا يبنون من تحليل هذه الحياة
الوصول الى تحديد قيمة خلقية لكل ما يقوم به العقل والارادة من فعل
ويمكننا ان نقول ان وجهة النظر الخلقية كانت تغلب احيانا على وجهة
النظر العلمية الصرفة ؟ فاذا وفقت المعتزلة ببعض التفاصيل السيكولوجية
في دراستهم للارادة مثلا في محاولتهم تحديد وقت العزم ووقت التنفيذ
فكان ذلك لانهم يريدون تحديد المسؤولية الخلقية عند الانسان الحر
المختار . وفي نظرهم مسألة تحديد العزم والتنفيذ لها نفس الاهمية
التي للبراهين على اثبات حرية الاختيار عند الانسان . واذا رأيناهم
يفرقون بين الافعال الحرة والافعال المتولدة أو أفعال الطبيعة الحتمية
فكان ذلك لتحديد القوة التى يتمتع بها الانسان والتى تميزه عن باقى
الموجودات والتى تعتمد عليها كل الحياة الخلقية الا وهى حرية اختيار

ولولاها لما امكن التكلم عن حياة خلقية ابدا .

٦ - مذهب القول بحرية الاختيار عند المعتزلة :

كان ولا بد ان تثار مسألة حرية الاختيار عند الانسان بعد ما اتصل المسلمون بشعوب مختلفة متأثرة بثقافات مختلفة لاسيما بالثقافة اليونانية وبالديانة المسيحية وبالمانوية اللتان كانتا منتشرتين في الشام والعراق وبلاد فارس . وبعد اول اشتباك مع هذه الشعوب لم يكن موقف المسلمين واضحا جليا بالنسبة الى هذه المسألة الشائكة والمهمة . لاسيما ان المسيحيين واليهود والفرس الذين اعتنقوا الاسلام كانوا لا يزالون محتفظين بشيء من اعتقاداتهم القديمة وخصوصا اذا كانوا امام مسألة لا تزال طافية مثل مسألة الجبر والاختيار ، ثم يلاحظ ان من أسلم من هذه الشعوب أثر هو ايضا على الفكر الاسلامي الذي اصطدم لاول مرة بثقافات غربية عليه . فنجد مثلا بعض المسيحيين الذين اسلموا ينشرون من حولهم الاعتقاد بحرية الاختيار عند الانسان بينما كان الاعتقاد بالجبر سائدا في ذلك العصر . ومن بين المدافعين عن القول بحرية الاختيار آئند معبد الجهني والفيلان الدمشقي ، وكلاهما تلميذا لاحد مسيحي العراق ويدعى سوسن الذي كان قد اسلم ثم جحد الاسلام ورجع الى المسيحية^(٣٠) وكان معبد الجهني يتردد على حلقة الحسن البصري وكان لمعبد اتباع كثيرون في البصرة . واتصل واصل بمعبد واتباعه اذ ان القول بحرية الاختيار بدأ بجانب الحسن ، اما

(٣٠) الذهبي : ميزان الاعتدال (انظر احمد بك امين : فجر الاسلام ص ٣٤٩) . والاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٠ شرح رقم ٤

غيلان الدمشقي فانه ابن أحد موالى عثمان بن عفان، وكان يعيش في دمشق وكان بليغا جدا^(٣١)، أمر الخليفة بقتله لقوله بقدرة الانسان على أفعاله • وكل من يقول بهذه القدرة يسمى قديرا (بمعنى ان الانسان قادر على أفعاله) وكان حينئذ اتباع كثيرون للقدرة في البصرة وفي دمشق حيث كان عدد كبير من المسيحيين في خدمة الخليفة ومن بين هؤلاء المسيحيين نذكر يحيى الدمشقي^(٣٢) •

فيكون واصل بن عطاء قد احتفظ بتعاليم معبد الجهنى وأصبح في البصرة أكبر مدافع عن القول بقدرة الانسان على أفعاله • كما وانه قاوم بشدة الاعتقاد المخالف للقدرة والقائل بالجبر • وكان الجهم بن صفوان — أحد موالى خراسان والمقيم حينئذ بالكوفة — أكبر المدافعين عن القول بالجبر^(٣٣) وتحتج المعتزلة لقولها بحرية الاختيار ببعض الايات مثل : « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (قرآن ٧٦ آية ٣) « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨ — ٩) « وان هذا صراطى مستقيما فأتبعوه ولا تتبعوا السبل تتفرق بكم عن سبيله » (٦ — ١٥٢)

(٣١) امر الخليفة الاموى هشام بن عبد الملك (١٠٦ — ١٢٦ هـ) بقتله وبصلبه

(٣٢) ابن تيمية (يذكره أحمد امين في فجر الاسلام ص ٣٥١) ايضا القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦

(٣٣) لذلك يطلق أسم الجهمية على الجبرية (نسبة الى الجهم بن صفوان) •

الفصل الرابع

طبيعة الانسان أو اتصال النفس بالجسم

تميز المعزلة في الانسان عنصرين مختلفين : الجسم والنفس
وتعتبر العقل والاختبار اهم وظيفة تقوم بها النفس - كما مر بنا ذلك -
ونعرض هنا التعاريف المختلفة للانسان التي جاءوا بها ، ونحاول ان
نوضح معانيها قدر المستطاع ، ثم نعرض تفسيرهم لاتصال النفس بالجسم .

١ - تعريف الانسان :

يمكننا ان نحصى مختلف تعاريفهم للانسان في ثلاثة تعاريف
رئيسية وهي اولا تعريف ابي الهذيل القائل : « ان الانسان هو
الشخص الظاهر المرءى الذى له يدان ورجلان وكان لا يجعل شعر
الانسان وظفره من الجملة التى وقع عليها اسم الانسان » (١) ويقول
ابن حزم ان ابا الهذيل يعتبر « النفس عرضا كباقي اعراض الجسم » (٢)
سنوضح فيما بعد معنى هذا القول ، والتعريف الثانى هو تعريف النظام
القائل « ان الانسان هو الروح ولكنها مداخله للبدن مشاركة له وان

(١) الاشعري : مقالات ص ٣٢٩

(٢) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٤٧

كل هذا في كل هذا»^(٣) ، وأخيرا تعريف بشر بن المعتسر القائل :
« ان الانسان جسد وروح وانهما جميعا انسان وان الفطال هو الانسان
الذي هو جسد وروح »^(٤) .

تبدو هذه التعاريف ، لأول وهلة ، مختلفة الواحد عن الآخر
فمثلا تعريف ابي الهذيل لا يذكر سوى الجزء المادي في الانسان ، بينما
تعريف النظام لا يذكر سوى الجزء الروحي فيه وكأن بشرا يحاول
في تعريفه ان يوفق بين التعريفين الاولين . ولكن عندما نبحث كل
تعريف على حدة تنجلي لنا حقيقة الامر .

أ - تعريف ابي الهذيل :

نميل في بادئ الامر الى تفسير تعريف ابي الهذيل تفسيراً مادياً نعتقد
قريباً من قول الطبيب جاليانوس اليوناني القائل بان النفس نتيجة
تناسق مختلف اجزاء الجسم اعني انها كالنغم بالاضافة الى الالة
والاوتار^(٥) . ولكن لو كان ابو الهذيل قال هذا القول فكيف يسكننا
حيث ان نفس كل ما قاله في المعرفة العقلية وفي الارادة والاختيار
الحر ؟ ان ابن حزم يذكر لنا فعلاً قولاً لابى الهذيل مؤداه « ان النفس
هي عرض »^(٦) ولكن في الحقيقة يعتبر ابو الهذيل الحياة نغماً ناتجاً
من تناسق اجزاء الجسم في حين قال ابن حزم انها النفس والدليل على
ذلك ان ابا الهذيل يميز بين هذه الحدود الثلاثة : النفس والروح

(٣) الاشعري : مقالات ص ٣٣١ . الشيرستاني : الملل ج ١
ص ٦٢ . البغدادي : الفرق ص ١١٧ .
(٤) الاشعري : مقالات ص ٣٢٩
(٥) افلاطون : محاوراة فيدون ص ٨٥ - ٨٦ .
٦ - الاشعري : مقالات ص ٣٣٧

والحياة ويقول : « النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عرض »^(٦) ويضيف على ذلك قائلا : « قد يجوز ان يكون الانسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة * استشهد على ذلك بقول الله : الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (١٣٩ : ٤٢) »^(٦) ومن هنا يتضح لنا معنى قول ابي الهذيل بان الحياة - ولا النفس - عرض من اعراض الجسم بينما النفس (الروح) قوة متميزة عن الحياة وتقوم بوخيفة التعقل وعليها تعتمد كل الحياة الخلقية *

مصدر هذا القول

ومن هنا نفهم ايضا من اين استقى ابو الهذيل تعريفه هذا * انه تأثر بدون شك بالاطباء اليونانيين لاسيما بجاليانوس ولكنه متأثر خصوصا بأفلاطون القائل بوجود انفس أو بالاحرى مبادئ ثلاثة في الانسان تقوم بالافعال النفسية الثلاثة : الادراك والنفس والشهوة ، فأعتبر ابو الهذيل الحياة نتيجة تناسق اجزاء الجسم واعتبر عملية التعقل ناتجة من قوة أخرى خلاف الحياة ، الا وهى النفس ، فيكون مبدأ الحياة خلاف مبدأ التعقل والارادة *

ب - تعريف النظام :

سئل النظام : ما هو اغرب شئ في العالم ؟ اجاب : الروح^(٧) وفعلا عندما نحاول ان نتبين حقيقة رأى النظام في النفس نصادف صعوبة كبيرة في ذلك * فنجد مثلا يعرف الروح بأنها « جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف ويقول بان الروح هى الحياة المشابكة لهذا

(٦) الاشعري : مقالات ص ٣٣٧ .

(٧) الجاحظ : كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١

الجسم • وزعم ان الروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد • فتهى ليست نوراً ولا ظلمة وليست متميزة عن النفس ولا عن الحياة « (٨) •
ويتهى النظام الى ان الروح لا ترى على الحقيقة وانسا يرى الجسد الذى فيه الانسان (الانسان بمعنى النفس) « (٨) •

ان تعريف النظام للنفس بانها جوهر واحد يبدو مناقضاً لقوله فى الجزء ٦ والمعروف ان النظام يقول ان لا جزء الا وله جزء (٩) هذا من جهة ومن جهة أخرى هو يقول ان الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف - فحتى لا يناقض النظام نفسه يلزمه ان يعتبر هذا الجسم اللطيف الذى هو الروح ، قابلاً للتجزئة الى ما لا يتناهى من الاجزاء اللطيفة فعلاً هذا ما وصل اليه النظام حسب ما يذكر عنه الايجى فى موافقه اذ يقول : « ان ما نسميه انا أو نفسى هو عند النظام اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء • انما التخلل والتبدل من البدن فضل ينضم اليه ويتفضل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من أول عمره الى آخره ولا شك ان التبدل ليس كذلك » (١٠) • ثم لما اعتبر النظام الروح المنصهر الجوهرى فى الانسان ذهب الى « ان الانسان

(٨) البغدادى : الفرق ص ١١٧ و ١١٩ • الحياط : الانتصار ص ٣٦ وايضاً كتاب الباء والتاريخ لطاهر بن المقديسى المنسوب لابی زيد أحمد بن سهل البلخي المتوفى ٣٢٢ هـ الذى نشره فى باريس سنة ٩٠١ C. Huart

(٩) انظر الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الثالث ص ١٦٥ وما بعدها • (١٠) الجرجاني : شرح المواقف ص ٤٥٩

هو الروح ، كما قال ان الانسان لا يرى على الحقيقة ؛ وانما يرى الجسد الذي فيه الانسان ؛ فالصحابة ما رأوا رسول الله وانما رأوا قالباً فيه الرسول « (١١) » . وينتهي النظام الى القول بان « الروح التي هي الانسان مستطيع بنفسه ؛ حتى بنفسه ؛ وانما يعجز لآفة تدخل عليه والعجز عنده جسم » (١٢) .

مصدر هذا القول :

وخلاصة القول يعتبر النظام الروح عنصراً متغيراً لعنصر الجسم وهذا قريب من قول أصحاب الذرة من اليونانيين مثل ديموقريطس ولوقيوس وابيتورس القائلين بان النفس مادية طبعاً مؤلفة من أدق الجواهر ، فهي جسم ناري وأسرعها حركة وهي مبدأ الحركة في الاجسام الحية ؛ والنظام يقول بان الروح جسم لطيف ؛ فجاء قوله ترديدا لقول أصحاب المذهب الذري القديم . ولكن يتضح من باقى كلامه عن الانسان انه متأثر أيضاً بالرواقية عندما يقول بان النفس هي أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد الخ . . . فهو لا يعتبر الروح جوهرًا واحدًا أو ذرة واحدة غير متجزئة ؛ بل يعتبرها أجساماً لطيفة منتشرة في الجسم ؛ وهذا قريب من قول الرواقيين الذين اعتبروا المادة متجزئة بالفعل الى غير نهاية وقالوا « ان نفس الانسان هي نفس حار متحد بالمادة (اعنى بالجسم) ومنتشر فيها انتشار البخور في الهواء والخمر في الماء بحيث يؤلفان » مزاجاً

(١١) البغدادى : الفرق ص ١١٧

(١٢) المصدر نفسه ص ١١٩ . الاشعري : مقالات ٣٢٣ .

الحياط : الانتصار ص ٣٦

كلية » فيوجدان معاً في كل جزء من مكانهما دون ان يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما « (١٢٣) * ونلاحظ أيضاً ان النظام متأثر بأفلاطون عندما يقول ان الروح مستطيع بنفسه ، حتى بنفسه ، وانما يعجز لآفة * والعجز عنده جسم * وهذا هو رأى افلاطون في النفس التي يعتبرها سجنينة في الجسم * فيكون النظام قد حاول في تعريفه للانسان ان يوفق بين المذهب الذرى القديم ومذهب الرواقيين ومذهب افلاطون وكأنه قد وجد نقطة تشابه بين هذه المذاهب الثلاثة المختلفة ونقطة التشابه هي ان هذه المذاهب تعتبر جوهر النفس متميزاً عن جوهر الجسم * نعم ان المذهب الذرى القديم والمذهب الرواقي هما مذهبان ماديان ، ولكنهما يعتبران مادة النفس الطنف وأدق من مادة الجسم * ومذهب افلاطون مذهب روحي بمعنى انه يعتبر جوهر النفس مغايراً لجوهر الجسم ؛ ولكن الامر الذى لفت نظر النظام هو ان هذه المذاهب الثلاثة تميز بين الروح والجسم لذلك اعتبرها متشابهة تقريباً وأخذ من كل مذهب ما رآه جوهرياً فيه وانتهى الى هذا التعريف عن الانسان ويمكن ان نلخصه فيما يأتى : الانسان هو روح وجسم والروح عبارة عن جسم لطيف ؛ منتشر في أجزاء الجسم ؛ والروح منطبع بنفسه ، حتى بنفسه ؛ ولكن الجسم آفة عليه - فالشطر الاول من التعريف مقتبس من المذهب الذرى القديم ، والشطر الثانى من الرواقية ، والثالث من أفلاطون *

توضيح لتعريف النظام :

ان النظام لا يقول الا بعرض واحد وهو الحركة وكل ما هو عداها

(١٢٣) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة

الثانية) ص ٢٢٦ .

فأنه جسم^(١٤) ثم اعتبر النفس جسماً كما مر بنا وقال انها متميزة عن الجسد لأنها الطنف منه ولكن ماذا يكون مصير النفس اذا كانت هي جسم ؟ هل تتحل كباقي الاجسام الى اجزاء غير متناهية فى التجزء ؟ ويعتقد النظام انه حل هذه المشكلة عندما قال « ان الاجسام ضربان حى وميت وان الحى منها يستحيل ان يصير ميتا والميت يستحيل ان يصير حياً^(١٥) » والنفس هي جسم حى فى رأيه • فتكون صفة الحياة الصفة التى تتميز بها النفس عن الجسد مع القول بان النفس جسم • ولكن بما ان جوهر النفس حائز على صفة غير موجودة فى باقى الجواهر « اعنى فى باقى الاجسام » هلا يدل ذلك على ان طبيعة جوهر النفس تختلف عن طبيعة جوهر باقى الاجسام ؟ ونعتقد ان النظام يرد بالاثبات على ذلك كما يتضح من قول البغدادى عندما يحاول ان يرشدنا عن المصدر الذى أخذ منه النظام قوله بالجسم الحى وبالجسم الميت فيقول البغدادى : « انما أخذ هذا القول من الشويه البرهانية الذين زعموا ان النور حى من شأنه الصعود ابدا وان الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل ابدا وان الثقيل الميت محال ان يصير خفيفا وان الخفيف الحى محال ان يصير ثقيلا ميتا^(١٦) » ومن هنا ندرك معنى قول النظام بان الروح جسم لطيف ، فأنها جسم ليس بالجسد • هي جسم من جوهره الحياة ، لذلك يختلف مصيرها عن مصير الجسد الذى من جوهره الموت • ونلاحظ من هنا انه كان متعسرا على النظام ان يدرك الروح كجوهر غير مادى تماماً ؟ بل انه نظر اليها عبر المادة ، واعتبرها من مادة مختلفة عن مادة باقى الاجسام •

(١٤) انظر الجزء الاول ص ١٧٢ •

(١٥) البغدادى : الفرق ص ١١٩ (١٦) نفس المصدر

ج - تعريف بشر بن المعتمر :

اما تعريف بشر « بان الانسان جسد وروح ، وانهما جميعاً انسان ، وان الفعال هو الانسان الذى هو جسد وروح » ، فانه يختلف جوهرياً عن تعريفى ابى الهذيل والنظام . ويدل على انه تأثر خصوصاً بأرسطو . فهو يميز فى الانسان عنصرين مختلفين ؛ ولكنهما غير مستقلين الواحد عن الآخر ، بل بأجمعتهما معا يكون الانسان ؛ وهذا قريب من رأى أرسطو الذى يعتبر النفس صورة الجسم والجسم مادة لهذه الصورة وكل كائن عنده مركب نقص من مادة أولى أو هيولى ومن صورة تجعل منه هذا الكائن بالذات . فلما قال بشر ان الانسان هو جسد وروح ، فهو لم يفصل تماماً بين هذين العنصرين ، مثل ما فعل النظام ، ومثل ما قال ابو الهذيل ؛ بل قال ان من هذين العنصرين يتكون الانسان ؛ وهذا القول بعيد كل البعد عن قول أصحاب المذهب الذرى القديم ، وعن قول افلاطون والرواقيين ، وقريب جدا من قول ارسطو فى الانسان الذى يعتبر اتصال الروح بالجسد اتصالاً جوهرياً ولا عرضياً ، مثل ما قال أفلاطون .

د - باقى التعاريف :

واذا كنا حصرنا تعاريف المعتزلة فى ثلاثة لنوضح المصادر المختلفة التى استقوا منها تعاريفهم هذه ، يمكننا الان ان نردها الى نوعين اثنين من التعاريف ، ونقول ان منهم من يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالاً عرضياً ، مثل النظام وأبو الهذيل ، ومنهم من يعتبر هذا الاتصال جوهرياً ، مثل بشر بن المعتمر . ويمكننا ان نرد تعاريف باقى المعتزلة الى أحد هذين التعريفين . فمثلاً يقول معمر : « ان الانسان شئ غير

الجسد المحسوس وهو حى ؟ عالم ، قادر ، مختار ، وليس هو متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يخويه مكان دون مكان * ويقول ان الانسان (ومعنى الانسان عنده النفس كما هو عند النظام) فى الجسد مدبر ، وفى الجنة منعم أو فى النار معذب ، وليس هو فى شيء من هذه الاشياء حالاً ، ولا متمكناً لانه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذى وزن « (١٧) فيتضح من قول معمر هذا انه يعتبر النفس متصلة بالجسم اتصالاً عرضياً ، وما يؤكد ذلك ايضاً القول الذى يذكره عنه الاشعري ومؤداه « ان الانسان جزء لا يتجزأ وهو المدبر فى العالم والبدن الظاهر آلة له - ويجوز على الانسان السلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة * وانه يحرك هذا البدن بارادته ويصرفه ولا يماسه « (١٨) فقول معمر هذا يدل على أنه تأثر باصحاب المذهب الذرى القديم وبافلاطون فيكون قريباً من قول ابي الهذيل والنظام * وقول جعفر بن بشر قريب أيضاً من هذا القول ؛ فهو يعرف « النفس بأنها جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ولكنها معنى بين الجوهر والجسم » (١٩) . وكذلك قول جعفر بن حرب بان « النفس عرض من الاعراض يوجد فى هذا الجسم وهو أحد الآلات التى يستعين بها الانسان على الفعل ، كالصحة والسلامة وما اشبهها ؛ وانها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والاجسام » (٢٠) وهكذا

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٤٠ . الحياط : الانتصار ص ٥٤

(١٨) الاشعري : مقالات ص ٣١٨ و ٣٣١ . وابن حزم : الفصل

ج ٤ ص ١٤٨ .

(١٩) الاشعري نفس المصدر ص ٣٣٧ .

يعتبر معمر والجعفران النفس جوهرًا متميزًا عن الجسم ومتصلاً بالجسم اتصالاً عرضياً .

ثم نلاحظ ان الجبائي يعود الى التمييز بين الحياة والنفس الذي قال به ابو الهذيل ، عندما اعتبر الحياة عرضاً أو النفس قوة مختلفة عن الحياة . فيقول الجبائي « ان الروح جسم وانها غير الحياة والحياة عرض » (٢٠) واذاف ان الروح لا تجوز عليها الاعراض ؛ فهو لم يعتبرها جوهرًا كباقي الاجسام .

فسن كل هذه التعاريف عن الانسان نلاحظ ان تأثير الاطباء اليونانيين وأصحاب المذهب الذري القديم وأفلاطون ، كان أقوى من تأثير ارسطو على المعتزلة . لم نلاحظ تأثير ارسطو الا على بشر بن المعتز بينما كان باقي المعتزلة الذين وصلتنا تعاريفهم عن الانسان ، متأثرين خصوصاً بالمذهب المادى القديم وبافلاطون - فقط نلاحظ أمراً مهماً عند هؤلاء الآخرين ، وهو انهم جميعاً يحاولون ان يعبروا عن النفس كأنها جوهر لا يعتريه ما يعترى باقي الجواهر من فساد ؛ وذلك صوناً لحلودها حتى تنال جزاءها - فكل مسألة يبحثها المعتزلة تنتهى الى نتيجة خلقية حتماً .

٢ - الجسم

لما قالت المعتزلة ان طبيعة النفس متميزة عن طبيعة الجسد وأسمى منها اعتبرت الجسم آفة عليها ؛ وهذا ما يقوله النظام عندما يعرف الجسم « بانه آفة على النفس وحبس وضاعط لها » (٢١) ويضيف « بان البدن

(٢٠) نفس المصدر ص ٣٣٣

(٢١) الاشعري : مقالات ص ٣٣١

آلة وقالب للنفس» (٢٢) وهذا ما يردده باقى المعتزلة فيما يتعلق بالبدن - ونستثنى منهم بشر بن المعتز فقط اذ انه اعتبر اتصال الجسم بالنفس اتصالاً جوهرياً ، فلم يعد الجسم فى نظره حياً ولا آلة فقط للنفس .
ويترتب ايضا على تمييز المعتزلة بين النفس والجسم تمييزاً بين افعال كل منهما لقد سبق وبيننا كيف انهم يحصرون فعل النفس فى الفعل والارادة وقالوا ان هذا الفعل يصدر مباشرة من النفس . وما عدا التعقل والارادة فيردونه الى الجسم . ويقول معمر بهذا الصدد « ان فعل النفس هو الارادة فحسب [والمعروف ان التعقل يسبق الارادة] وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهم من فعل الجسد » (٢٣) فتكون افعال الجسد خاضعة لقوانينه ، ويمكن قياسها . والمعتزلة تقول بوجود قانون حتمى فى الطبيعة ، وتعتبر الجسم خاضعاً لهذا القانون ، اذ انه مادى ؟ فالافعال التى تتولد فى الجسد من جراء فعل ارادى ، والافعال التى تتولد عن افعال الجسد ، تكون كلها خاضعة لنظام ثابت . غاية ما فى الامر اختيار الانسان حر ، وهذا الاختيار يوجه حركة الجسم فى اتجاه دون الاخر . والمعتزلة لا تعتبر هذا الاختيار خلقاً للافعال ، بل توجيهاً لها ؛ والحرية لا تهم خلق الفعل بل توجيهه فى اتجاه دون الاخر ؛ وكلا الاتجاهين له قوانين حتمية . فاذا اختارت الارادة حركة فى الجسم دون حركة ، هى لا تخلق فى الجسم الحركة ، بل تدفعها فى اتجاه دون الاخر ، ومن ثم تسير الحركة وفق قوانين الجسم وتؤثر على اجسام اخرى وفق قوانينها ايضا . هذه هى الحرية

(٢٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٢

(٢٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٢ .

اللى نادى بها المعتزلة وهذه هى الحتمية التى دافعوا عنها • وفى مذهبهم الجسم خاضع لحتمية تامة •

٣ - اتصال النفس بالجسم :

يتضح من تعاريف المعتزلة للانسان انهم يعتبرون اتصال النفس بالجسم اتصالا عرضيا • ما عدا تعريف بشر بن المعتز الذى يحمل فى طياته ان هذا الاتصال جوهريا ؛ ولكن مهما يوجد من اختلاف بينهم فى هذه المسألة ، فجميعهم متفقون على ان فعل النفس هو التعقل والارادة وان النفس تؤثر على الجسم ، والجسم يتحرك حسب قوانين باقى الاجسام ، كما انهم متفقون جميعا على ان المعرفة الحسية تأتى عن طريق الجسم بواسطة الحواس • فهم يعترفون بتأثير الجسم على النفس ، وتأثير النفس على الجسم •

ولما كان الانسان فى رأيهم مكونا من عنصرين متميزين : النفس والجسد ، فمصير الواحد لا يكون حتما مصير الآخر ، اعنى ان انحلال الجسد لا يتبعه حتما انحلال النفس التى تخلد بعد انفصالها عن الجسد • وخلودها فى رأى المعتزلة لا يستتج من نوع العمل الذى تقوم به وهو التعقل والارادة فحسب ، بل ايضا من وجود شريعة وحرية الانسان فى الخضوع اليها أو الخروج عليها ؛ اعنى ان الحياة الحلقية تحتم خلود النفس حتى تنال جزائها • ولكن كيف تنال النفس هذا الجزاء بعد انفصالها عن الجسد ؟ وهل تبعث الاجسام ؟ نجد الرد على هذا السؤال عند الحياط الذى يذكر لنا رأى النظام قائلا : « لابد للارواح عند ابراهيم (النظام) اذا أراد الله ان يوفىها ثوابها فى الآخرة ان يدخلها هذه الاجسام من الالوان والطعوم والاراييج ، لان الاكل والشرب والنكاح

وأنواع التعليم لا تجوز على الارواح الا بادخال هذه الاجسام عليها» (٢٤) * وهذا اعتراف صريح ببعث الاجسام لاهل النعيم * ويضيف الحياط قولاً آخر للنظام خاص ببعث أجسام أهل النار أيضاً ، هو « ان الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ، ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم ؛ لانه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب » (٢٤) ولما ذكر الحياط أن هذا « قول المسلمين جميعاً » أراد ان يقول انه أيضاً قول المعتزلة جميعاً * ولكن الجسم الذى يبعث لاهل الخلد ليس مثل هذا الجسم الذى كانت متصلة به النفس فى دار المحنة ، اعنى فى دارنا بل هو جسم يتصل بها حتى تحس بواسطته بلذة النعيم أو بألم العذاب *

ويستتج مما تقدم ان المعتزلة تقول بوجود عنصرين مختلفين فى الانسان يؤثر الواحد على الآخر ؛ ولكن لكل عنصر وظيفة خاصة يقوم بها ؛ وظيفة النفس الارادة بعد التعقل ، ووظيفة الجسم ان يوصل الى النفس المؤثرات وان ينفذ افعال ارادة النفس * ثم ان مصير النفس غير مرتبط بمصير الجسم ، فهى لا تفنى بفنائها ؛ ولكنها لا تشعر بلذة أو آلم بدون الجسم ؛ لذلك انتهت المعتزلة الى القول ببعث الاجسام وبانضمامها الى النفس بعد تخليتها من الافات ، أعنى ان الجسم الذى يتصل بالنفس فى النعيم هو جسم مطهر نقى ولا بد ان يكون كذلك حتى تشعر النفس بلذة النعيم كما وانه لا بد من بعث اجسام لانفس النار حتى تشعر بألم العذاب فلا تحس النفس بدون جسم *

الباب الثانى الأخلاق

الفصل الأول

المسألة الخلقية

ان المسألة الخلقية تتبع حتما قول المعتزلة بقدررة الانسان على افعاله . هذا القول الذى دافعوا عنه بأقوى الحجج . ولكن يتسائل المرء اذا كان التحليل الدقيق الذى قاموا به فيما يتعلق بحرية الاختيار عند الانسان ، واذا كانت الحجج التى أتوا بها للدفاع عن هذه الحرية ، لم تكن متأثرة بالغاية التى كانوا يتوخونها ، وهى وضع أساس للمسألة الخلقية ؟ أم هل المسألة الخلقية تصدر صدورا منطقيا من تحليل المعتزلة للقوى النفسية ومن عثورهم ، فى سياق هذا التحليل على حرية الاختيار عند الانسان ؟ ان كل ما لدينا من نصوص يجعلنا نجزم بان اهتمام المعتزلة بالمسألة الخلقية هو الذى قادهم فى بحثهم السيכולوجى هذا . كما وان هذا الاهتمام أيضا هو الذى يفسر لنا وحدة مذهبهم وتماسكه ، وهو مذهب اتجاهاه اتجاه خلقى صرف . ويمكننا ان نقول اذن ان قولهم بحرية الاختيار يبرر وجود الشريعة والمسئولية والجزاء ، كما وان وجود المسألة الخلقية يبرر هو الآخر وجود حرية الاختيار فى الانسان . وتعتبر المعتزلة المبدأ القائل بحرية الاختيار اساسيا لدرجة انه لو انعدم لم يعد يمكن البحث فى المسألة الخلقية والكلام بها ، كما وانه بدون المسألة الخلقية لم يعد يمكن التكلم بحرية الاختيار . ومبدأ الحرية هذا متصل بأصل التوحيد عند المعتزلة ، ويمكننا ان نقول ان المسألة الخلقية

مشتقة من التوحيد ، اعنى فكرة الله عند المعتزلة ، اذ يعتبرونه تعالى كلى الكمال . واذا قرر واصل بن عطاء قاعدة القدر أكثر ما كان يقرر قاعدة نفى الصفات ، فذلك لانه كان يجتهد فى المحافظة على نقاوة الفكرة التى يجب ان تكونها عن كمال الله الامتناهى ، كما وانه اعتبر الانسان وحده مسئولاً عن الشرِّ وعما يترتب على افعاله من نتائج . فلا يمكننا ان نتكلم فى كمال الله دون ان نتكلم فى حرية الاختيار عند الانسان ، اذ انه توجد مسألة خلقية فى العالم : يوجد شر ويوجد عقاب كما يوجد خير يوجد ثواب . « والبارى حكيم عادل - على حد قول واصل - ولا يجوز ان يضاف اليه شر وظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والايمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله والرب تعالى اقدره على ذلك كله . » ويستحيل ان يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، وهو يحسن من نفسه الاقتدار والفعل ؛ ومن انكره فقد انكر الضرورة » (١) ففى قول واصل هذا نجد البرهانين القويين اللذين يقدمهما المعتزلة على حرية الاختيار ، وهما اولاً برهان خلقى ومؤداه وجود الشريعة والجزاء ، والثانى برهان سيكولوجى وهو شعورنا بحرية الاختيار لافعالنا .

٩ - العقل والمسألة الخلقية :

واذا كان الانسان قادراً على الاختيار ، يلزمه مرشد ليرشده فى اختياره ، وهذا المرشد هو العقل الناضج فى رأى المعتزلة (انظر الباب الاول الفصل ٤ رقم ٣ وما بعده) القائلين : « ان العقل يستدل به

حسن الافعال وقبحها» (٢) * ونجد في تعريف الجبائي للعقل اعترافاً قوياً بوظيفة العقل الخلقية * فهو يقول : « العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي الى الحسن » (٣) فلا يجوز ان يبلغ عقل الانسان دون ان يعرف « ان الله خالقه » (٤) على حد قول الجاحظ ، ودون ان يعرف الشريعة ، اعنى ان يميز بين الخير والشر * فتقول اذن المعتزلة بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج ؟ وهذه الشريعة عامة ، اذ انها فى متناول جميع العقول حتى قبل أى تنزيل (٥) *

٢ - مبادئ الالتزام الخلقى :

تركز المعتزلة هذا المبدأ فى الانسان نفسه ، وبالأصح تركزه فى العقل والحرية ، وما يذكره الجبائي وابنه أبو هاشم بهذا الصدد صريح : فيقولان : « لا يجب على الله شئ لعباده فى الدنيا اذا لم يكنهم عقلاً وشرعاً * فاما اذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة القبيح والنفور من الحسن ، وركب فيهم الاخلاق الذميمة فانه يجب عليه عند هذا التكليف اكمال العقل ونصب الادلة والقدرة والاستطاعة ، وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيجاً لعلهم فيما أمرهم ، ويجب عليه ان يفعل بهم ادعى الامور الى فعل ما كلفهم به وازجر الاشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه » (٦) * اذن فى استطاعة الانسان ان يدرك بواسطة عقله ما هو حسن وما هو قبيح كما وانه فى استطاعته ايضا ان

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٧١ *

(٣) اليافعى : مرهم العلل ص ٣٢٧ *

(٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨١

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤ *

(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٨٨ *

يختار بين الحسن والقيح • وكل الحياة الخلقية قائمة على هذين المبدأين :
معرفة الشريعة وقدرة الانسان على تنفيذها أم عدم تنفيذها • ولا يجوز للانسان
ان يحتج بجهله الشريعة لوجود عجز في الالة التي يعرف بواسطتها
الشريعة (أعني ان العقل ليس عاجزا على ادراك الشريعة) • تعتبر المعتزلة
هذه الحجة واهية ، ويقولون ان الله متى كلف الانسان وهبه النور الذي
يساعده على ادراك الخير والشر ، والا لم يعد هناك معنى للتكليف • كما
انه تعالى يهبه القدرة على فعل الخير والشر ؛ ولما يكلف الله الانسان
بهذه الشروط عليه ان يئيب أو ان يعاقب حسبما يكون الانسان اختار
الخير أو الشر • ولما قال ثمامة : « ان من لم يضطره الله الى معرفته
لم يكن مأمورا بالمعرفة ولا منهيًا عن الكفر وكان ... كسائر
الحيوانات التي ليست بمكلفة » (٧) فمعنى قوله هذا ان الحياة الخلقية
- اعني مبدأ الالتزام الخلقي - يعتمد على العقل والحرية • واذا انتفى
العقل اصبح الانسان كسائر الحيوانات ، مصيره مثل مصيرها • الامر
الذي جعل ثمامة يقول ان « عوام الدهرية ... يصيرون في الآخرة
ترابا » (٧) اذ انهم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا ، بما انهم لم يستخدموا
عقلهم في حياتهم الخلقية • فالمعتزلة تجعل مسألة خلود النفس أو
فنائها بعد الموت ، متعلقة بالمسألة الخلقية ، وهم يركزون كل المسألة
الخلقية على العقل الناضج وعلى حرية الاختيار • فالنفس التي تكون
قد اكتشفت الشريعة عقلا وتكون قد فعلت بمقتضاها أو تكون قد
خالفتها ، هذه النفس وحدها تخلد حتى تنال ثوابها أو عقابها ، وخلاف
ذلك لا يمكنهم تعليل خلود النفس • فخلود النفس ضرورة خلقية

عند المعتزلة ، وهذا القول قريب جدا لما سيقوله كقط الالماني في القرن الثامن عشر والذي برهن على خلوه النفس عن طريق الاخلاق وليس عن طريق وظيفة العقل وبساطته مثل ما فعل افلاطون وارسطو قديما .

٣ - الخير المطلق والشر المطلق :

لما قالت المعتزلة ان العقل يدرك القيسة الخلقية للأفعال اعتبرت هذه القيمة مطلقة ، اعنى ان الأفعال فى ذات حدها حسنة أو قبيحة ، والوحى لا يثبت للأفعال قيمتها ، بل يخبر عنها فقط^(٨) . فلا يحدد الله جزافا القيمة الخلقية للعقل ، بل بالعكس هذه القيمة الخلقية صفة نفسية (ذاتية) للفعل اى انها مطلقة ، وغاية ما فى الامر يخبرنا الله عن هذه القيسة بواسطة نبي اذا وجد ضرورة لذلك فالعقل يدرك ضرورة الشر والخير فى ذاتهما ، فهو يدرك مثلا ان الصدق المفيد خير بنفسه ، اعنى انه خير بالذات وان الكذب الذى لا يفيد فائدة هو شر بنفسه اعنى انه شر بالذات^(٨) ويقولون ان هناك بعض الصفات الخلقية يدركها العقل نظرا ، وفعلا بما ان الخير والشر هما قيستان قائمتان بذاتهما وضروريتان ، فيمكن ان تتماس بهما جميع الأفعال بالنظر ، فمثلا تقول المعتزلة : العساقل اذا سئحت له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب ، بحيث تساويا فى حصول الغرض منهما كل التساوى ، كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب ، فلو لا ان الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه والا لما رجح الصدق عليه^(٩) فالصدق حسن فى ذاته والكذب قبيح فى ذاته .

(٨) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٧١ والممل ج ١ ص

٧٦ و ٨٤ .

(٩) نفس المصدر : نهاية الاقدام ص ٣٧٣ .

مصدر هذا القول :

في محاوراة أوطيفرون لافلاطون نجد سقراط يسأل أوطيفرون هذا السؤال : « هل النقي محبوب للالهة لانه نقي ام هو نقي لانه محبوب من الالهة ؟ فيضطر اوطيفرون ان يقول بالفرض الاول اعنى ان النقي محبوب للالهة لانه نقي ، ولكن يعقب سقراط على هذا بقوله : « عندما طلبت منك ان تعرف لى النقي وجدت انك اكتفيت بان تفرض لى احدى صفاته وهو انه محبوب من الالهة ، ولكنك لم توضح لى بعد ماهيته » (١٠) فكان افلاطون اراد ان يقول ان الخير محبوب من الالهة لانه خير فى ذاته وانه لم يكتسب هذه الصفة من حب الالهة له - ويقول ارسطو بوجود اخلاق طبيعية يدركها العاقل بواسطة عقله - (١١) .

والامر الذى جعل المعتزلة يقولون بأن الخير خير فى ذاته والشر شر فى ذاته هو ليس فقط ان هذه الفكرة قديمة ، قال بها افلاطون وربما تكون قد بلغتهم عنه ؟ بل هناك سبب آخر يعمل هذا القول وهو

(١٠) انظر محاوراة أوطيفرون لافلاطون .

(١١) انظر الجزء الاول . الباب الاول ص ٩٧ و ٩٨ .

ملحوظة : يقول الاكويينى بوجود أخلاق يدركها العقل طبيعة وقبل أى وحى ويذكر « ان فى الانسان قانونا طبيعيا يمكن بواسطته ان يميز الخير من الشر » (المجموعة اللاهوتية ج ١ السؤال ٩١) - ولكن بعض اللاهوتيين فى العصر الوسيط مثل ابييلار وجون دونس سكوت ، قالوا ان القانون الحلقى ما هو قانون الا بموجب الامر الالهى وانه لو كان الله اراد ان يفرض قواعد خلقية غير القواعد الموضوعية لكنت تكون عادلة (انظر الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٠) وفى العصر الحديث اعتبر ديكارت القواعد الخلقية مجرد ارادات انهيية - فكان قول الاكويينى قريبا جدا من قول المعتزلة .

يعتمد على التوحيد كما فهموه * فانهم يعتبرون الله كلى الكمال (١٢) فهو تعالى يريد الخير بالضرورة واذا اوحى لنا بشرع فهذا الشرع خير فى ذاته وليس لان الله اراده اذ ان ارادة الله تميل حتماً نحو الخير - ولما كان فى استطاعة العقل ادراك الخير والشر ، فلا يجوز ان يأتى الوحي مخالفاً للعقل ، بل متمماً له - ومن لم يأتهم تنزيل يستطيعون ايضاً تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة لان الخير تختاره ارادة خارجة عن العقل البشرى ، ولذلك صادفنا العقلاء يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان « (١٢) » .

حجج المعتزلة :

وتحتج المعتزلة لقولها بان القيمة الخلقية صفة نفسية للفعل قائلة : « لو رفعنا الحسن والقبيح من الافعال الانسانية ورددناها الى الاقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الاصول الشرعية ، حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل ، وقول على قول ، ولا يمكن ان يقال لم ولانه ، اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ، ويقاس عليها امر متنازع فيه * وذلك رفع للشرائع بالكلىة من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية من حيث قبولها » (١٣) ومعنى ذلك انه لو لم يكن للفعل صفة خلقية ذاتية لتعذر الحكم على الافعال ، ثم اذا سلمنا بان الفعل يكتسب قيمته الخلقية من الاقوال الشرعية أو من الوحي ، تسائلنا لماذا وصفت الشريعة أو الوحي [الذى يصبح خارج نطاق العقل] هذا الفعل

• (١٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٧٣ .

• (١٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٧٤ .

بالحسن وذاك بالقيح ؟ فعبثا نحاول ان نجد خارج العقل مقياسا للحكم على قيمة الافعال الخلقية . لذلك انتهت المعتزلة الى ان الشرع يثبت فقط الحقائق التي يدركها العقل ، والاحكام الخلقية التي يطبقها العقل على الافعال ؟ ومن جهة أخرى هذا الشرع أو هذا الوحي لا يجوز ان يصدر من سلطة تعسفية لا رابط لها . لان العقل يتسائل دائما لماذا هذه السلطة وصفت هذا الفعل بالحسن ، ولم تصف ذاك (المناقض له) به ؟ فاذا أردنا ان نشيد الشريعة على اسس خلاف العقل والقيمة الذاتية للافعال ، لم يعد في امكاننا ان نتسائل لم (نفعل ذلك) ولان . . . فالسؤال عن القيمة الخلقية للفعل يصبح ممتعا ومستحيلا عقليا ، وايضا الجواب عليه .

فلا نبحت عن المقياس الخلقى للافعال فى الشرع نفسه ، بل فى ذات الفعل ، والعقل يمكنه ان يدرك القيمة الخلقية النفسية للافعال لان الحسن والقيح صفتان ملازمتان ونفسيتان للافعال . وقول الاسكافى الخاص بهذه المسألة - وهو يعبر ايضا عن رأى المعتزلة اجمعين - واضح جلى ، فهو يقول : « ان الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقيح ايضا قبيح لنفسه ، لا لعله ، والطاعة طاعة لنفسها ، والمعصية معصية لنفسها » (١٤) وخلاصة القول ان المعتزلة لا تقول ان الافعال لا خلقية فى نفسها - اعنى انها ليست حسنة ولا قبيحة - وانها تكتسب قيمتها الخلقية من ارادة (الله) التي تختار عفوا بعض الافعال ، وتصنفها بالحسن ، وتختار عفوا بعض الافعال الاخرى ، وتصنفها بالقيح ، لا بل تؤكد المعتزلة على ان الافعال فى نفسها لها قيمة خلقية ، والعقل

غنى امكانه كشف هذه القيمة .

فرض النظام : هل يجوز ان يأمر الله بما هو قبيح لنفسه ؟ :

يقول النظام : « كل معصية كان يجوز ان يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي ؛ وكل معصية كان لا يجوز ان يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها ، كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز ان لا يأمر الله فهو حسن للامر به ، وكل ما لم يجز الا ان يأمر به ، فهو حسن لنفسه » (١٥) فكأن النظام يفترض وجود افعال تكتسب قيمتها الخلقية من أمر الله أو من عدم أمر الله بها ، فاذا انهى عنها الله أصبحت قبيحة ، لأن الله نهى الانسان عنها ، واذا امر الله بها أصبحت حسنة ، لأنه أمر الانسان بها . ويلاحظ ان بجانب هذا الفرض يوجد قول آخر للنظام لا يختلف في جوهره عما قالت به المعتزلة ، وهو ان هناك افعال قبيحة في نفسها ، لا يجوز ان يبيحها الله ، كما وان هناك افعال حسنة في نفسها لا يجوز ان ينهى الله عنها . غاية ما في الامر يعرض هنا النظام فرضا خاصا ببعض الافعال التي تكتسب قيمة خلقية من جراء امر الله بها ، او نهيه عنها . ولم يذكر لنا الاشعري أى مثال لفرض النظام هذا . ولكن مثل هذا الفرض يجب ان نبحث فيه على ضوء الاصول العامة للاعتزال . فاذا فحصدنا على ضوء ما قاله النظام في قدرة الله (١٦) وجدنا لا يتفق وهذا القول اذ ان النظام يقول ان الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الاصلاح من الافعال الى ما ليس بأصلاح . فلما كان الله مكلف بفعل الاصلاح فكيف يمكنه

(١٥) نفس المصدر .

(١٦) انظر الجزء الاول . ص ٨٣ وما بعدها .

أن يأمر بالمعصية ؟ فيمكننا ان نفسر فرض النظام هكذا : اذا بدا لنا ان الله يأمر بمعصية أو ينهى عن فعل حسن ، ايقنا ان الانسان كان مخطئاً في حكمه على قيمة الفعل الخلقية ، لان الخطأ يجوز على الانسان ولا يجوز على الله ؟ وجاء أمر الله أو نهيه تنبيهاً للانسان على خطئه . وهذا ما يتفق وما يذكره الحياط عن النظام القائل « بان الله مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق والمخير الذى يفعله بعباده يقدر عليه وعلى امثاله لا الى غاية » واحال ابراهيم قول من زعم ان الله يقدر على الظلم والكذب ، وهما لا يقعا الا من ذى آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة ، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال « (١٧) » وهذا ما يتفق ايضا وقول المعتزلة ومعهم النظام ، بان للأفعال قيمة خلقية بنفسها ، وبان العقل فى امكانه ان يدرك هذه القيمة . فلما كان الله عادلا حكيما كيف يمكنه ان يقلب القيمة الخلقية لفعل ما ، وهذه القيمة نفسية للفعل ملازمة له ؟

ومن هنا تتضح لنا وظيفة الوحي : يثبت لنا الوحي القيمة الخلقية الحقيقية لبعض الافعال المشكوك فى قيمتها ، ولكنه لا يعطى اية قيمة خلقية للأفعال ، لان كل فعل له قيمة خلقية ذاتية .

٤ - الوحي :

ان الشريعة العقلية تدرك مباشرة بواسطة العقل ، ولكن الشريعة النبوية - اعنى الوحي - لا تعرف الا بالسمع . رد الجبائي وابنه الشريعة النبوية « الى مقدرات الاحكام وموقفات الطاعات التى لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدى اليها فكر » وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم

ثواب المطيع وعقاب العاصي الا ان التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع» (١٨) فالوحي يوضح الشريعة العقلية ويكملها ، دون ان يهدمها أو يناقضها في أى حال من الاحوال • والشريعة العقلية عامة شاملة لجميع الناس ، يدركونها عندما تنضج عقولهم ، وهى موجودة عند من لم يصله وحي ، كما وانها موجودة عند من وصله الوحي • غاية ما فى الامر هو ان الوحي يأتى متما وموضحا لهذه الشريعة العقلية الطبيعية ، واذا بدا الوحي مناقضا تماما لجوهر ما يقرده العقل ، لزم حينئذ تأويل الوحي على ضوء العقل • وهكذا يصبح العقل فى نظر المعتزلة المقياس الوحيد الكامل الذى تقاس به القيمة الخلقية للأفعال ، والمقياس الوحيد فى تأويل الوحي وتفسيره • ولما يشعر العقل بعجزه عن تحديد بعض الحقائق الخلقية ، يلجأ حينئذ الى الوحي ويستمد منه النور الكافى لذلك • فمثلا لا يحتاج الفعل الى وحي ليقرر وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ولكنه يلجأ الى الوحي لتحديد مدة الثواب أو العقاب • وهكذا نجد المعتزلة لا تعتمد الا على اساس واحد - وهو العقل - لتشييد الحياة الخلقية ، وأقرت بسلطانه فى الحكم على القيمة الخلقية للأفعال • ولما كان الفعل مشتركا بين جميع الناس ، فالحياة الخلقية شاملة للجميع • ثم اعتبرت المعتزلة حكم العقل حكما مطلقا على الأفعال ، اعنى ان الفعل له قيمة خلقية فى نفسه : هو حسن أو قبيح فى ذاته ، ولا يكتسب هذه القيمة من سلطة خارجة عنه ، فالوحي يهبه الانسان على هذه القيمة دون ان يمنحها للفعل • ويوضح هذه القيمة دون ان يناقض جوهر حكم العقل على الفعل •

وبعد ما أقرت المعتزلة قدرة العقل على ادراك الشريعة الطبيعية العقلية ، بقي علينا ان نعرض موقف الانسان تجاه هذه الشريعة ، لانه في امكانه ان يخضع اليها أو ان يعرض عنها ، اذ أن الحرية هي من الشروط الاساسية لقيام الحياة الخلقية .

الفصل الثاني

موقف الانسان من الشريعة

يقوم النزاع بين العقل الذى يدرك الشريعة والارادة التى تنفذ هذه الشريعة . ولكن الى أى درجة يوجد فعلا هذا النزاع ، ويكون الانسان مسئولا خلقيا ؟ لم تجسر المعتزلة على ان تعطى ردا قاطعا على هذا السؤال ، اذ أنهم لا يعتبرون الافعال الخارجية مترجمة دائما ترجمة صحيحة للنيات . لذلك جاءت الاحكام الخلقية عندهم احكاما متعلقة بالنيات اكثر مما هى متعلقة بما هو ظاهر من الافعال . والثواب والعقاب يتبعان هذه الاحكام . وهذا ما نبهتد هنا .

١ - المؤمن :

هو من يعرف الشريعة ويعمل بمقتضاها . وعرف النظام الايمان « بانه اجتناب الكبيرة »^(١) فالايमान يتطلب فعلا من جانب الانسان يتعد بمقتضاه عن الكبيرة . « وليس الايمان فى الصلاة وانما الايمان ترك الكبائر »^(١) على رأى النظام . وكان واصل يعتبر الايمان « خصال

(١) البغدادى : الفرق ص ١٣٠ .

خير ، اذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح » (٢) فيكسبون
الايمان ميل مكتسب للخضوع عادة الى الشريعة • وهذا هو ايضا رأى
الجبائى وابنه فى الايمان (٣) والايسان فى رأى ثامة « هو عدم معصية
الله » (٤) اذ ان الله هو رمز فكرة الخير المطلق الشامل على الشريعة
العقلية والشريعة النبوية - والثانية متممة للاولى - وتعريف الجاحظ
للمؤمن دقيق ، ومحدد لموقف الانسان المؤمن ، فهو يقول : « ومن
انتحل دين الاسلام فان اعتقد ان الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا
يرى بالابصار وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصى ، وبعد الاعتقاد
والتبين أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقا ، وان عرف ذلك كله ثم يجحد
وانكره أو دان بالتشبيه والجبر ، فهو مشرك كافر حقا » (٥) • يلاحظ
هنا ان الجاحظ لا يذكر فى تعريفه للمؤمن الا الحقائق الاساسية التى
يدركها العقل الناضج ، ويسكن ردها الى حقيقتين كبيرتين اثنتين
وهما : التوحيد وقدرة الانسان على افعاله فالعقل كاف للانسان حتى
يكون مؤمنا • ويستمر الجاحظ قائلا اذا لم يدرك العقل هذه الحقائق
« ولم ينظر فى شىء من ذلك ، واعتقد الانسان ان الله ربه وان محمدا
رسول الله فهو مؤمن لا لوم عليه ولا تكليف عليه غير ذلك » (٥) فكأن
الجاحظ يميز نوعين من الايمان ، الواحد هو ايمان بالعقل ، والاخر
هو ايمان بالسمع • والخلق عنده صنفان ، منهم من يدرك التوحيد

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٥ •

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤ •

(٤) الحياط : الانتصار ص ٨٦ •

(٥) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٠ •

ومنهم من يجهله والجاهل معذور ، بينما العالم بالتوحيد محجوج بمعرفته .
ويتضح مما تقدم ان الايمان فى رأى المعتزلة هو ليس الخضوع
الاعشى لبعض المحرمات الدينية ، وليس القيام ببعض الحركات التى
يأمر بها الدين ، لا بل الايمان الحقيقى قوامه العقل والارادة : ان عقل
لادراك الحقائق الاساسية ، والارادة للعمل بمقتضى هذه الحقائق . ومن
لم يمكنه ان يصل الى هذه الحقائق ، وهى تلخص فى اثنتين : التوحيد
والعدل (كما تنههما المعتزلة) وآمن بالله ورسوله عن طريق السمع
فهو مؤمن ايضا ، ولكن ايمانه اضيق من ايمان الاول ، وتكليفه اقل
من تكليف الاول الذى آمن بعقله . وايمان العقلاء واسع لانه يعتقد
على العقل ، وتكليفهم كبير لان تكليف العقل اكبر من تكليف السمع .

٢ - الكافر :

الكفر هو معصية الشريعة ، والمعصية لا تكون الا من كائن حر
مختار يخلق فى نفسه هذه الحالة . لذلك قال النظام « ان الكفر لم
يكن كفرا ولا قبيحا الا بفعله ومحدثه وهو الكافر . والله لم يخلق
الكفر ، وانما كان بالله تقييح الكفر ، وهو الحكم بانه قبيح ، فانما نفس
الكفر في الكفر لا بغيره » (٦) ، ومعنى ذلك ان المعصية أو الكفر
قبيح فى ذاته ، ولا يقوم الكفر الا فى انسان ، لانه لا يكون الكفر
الا اذا عصت الشريعة ارادة حرة مختارة ، فتخلق حينئذ الكفر فيها ،
والله لا يمكنه ان يخلقه فى الانسان . وبتحليل حالة المعصية هذه التى
يترتب عليها الكفر نجد ان المعصية لا تكون الا اذا استوفيت الشروط

الآية وهي : وجود الشريعة ، ومعرفة هذه الشريعة ، وحرية العمل بمقتضاها أو معصيتها • ولما كان الله مكلفا بطبعه بفعل الخير المطلق ، وليس مختارا له ، فلا توجد فيه معصية ، فقط الكائن الحر في امكانه ان يعصى الشريعة ، لذلك قال النظام ان الله لم يخلق الكفر ، بل الكافر يحدثه فيه •

ويردد عباد بن سليمان رأى النظام في الكافر ، فيقول « لا يجوز للناس ان يقولوا ان الله خلق الكفر لان الكافر اسم لشيئين : انسان وكفره ، والله غير خالق لكفر الانسان » (٧) • بل الانسان هو الذي يصير كافرا بأرادته ، كما وان الله غير خالق للايمان في الانسان ، بل الانسان يصير مؤمنا بأرادته • لذلك رفض عباد ان يقول ان الله يوحى الكفر الى الكافرين ، بل قال ان الله لا يأمر الكفار بالايمان طالما هم في حالة الكفر ، كما وانه تعالى لا يمنع ابدا المؤمنين من ان يصبحوا كفارا ، طالما هم في حالة الايمان • وهذا واضح بين ، لان الانسان لا يمكنه ان يأتي في نفس الوقت جنسين متضادين من الافعال • ويضيف عباد على ذلك قائلا : اذا علم الله ان كافرا سيصبح مؤمنا ، فهذا الكافر يبقى على هذه الحال حتى يؤمن • كما وان من سيكون كافرا يبقى مؤمنا حتى الوقت الذي يصبح فيه كافرا • لذلك من لم يؤمن ابدا يبقى كافرا حتى موته ، كما وان المؤمن الذي لم يكفر ابدا يبقى مؤمنا حتى موته (٨) هكذا يحاول عباد ان يبين ان الانسان يصبح مؤمنا أو كافرا بأرادته الحرة •

(٧) البغدادي : الفرق ص ١٤٦ •

(٨) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٩ •

« ان من اظهر الكفر فهو كافر وعيدى ، ان كانت معه المعرفة والقصد ، والا فليس هذا الاسم له لازما »^(٩) وهذا كلام صريح واضح ، يدل على ان الكافر لا يكون هكذا الا بمعرفة الشريعة وبمعصيتها بمقتضى ارادة حرة تقصد المعصية . واذا لم تتم هذه الشروط فليس هناك كفر ولا معصية . ويوضح ثمانية هذا الرأى بقول يذكره الحياط ، فيقول : « الكفار عند ثمانية هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه القاصدون الى الكفر بالله والمعصية له فمن كان كذلك فهو كافر ، فأما من لم يقصد الى المعصية لله فليس بكافر عنده »^(١٠) ويضيف ثمانية قائلا : « اذا كان الله لعن اليهود والنصارى فى غير موضع من كتابه فمعنى هذا الاسم (اليهود والنصارى) انما يلزم القائل به بعد المعرفة ، فأما من قال به وليست معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهوديا ولا نصرانيا ولا كافرا »^(١١) فيكون الكفر معصية الشريعة بعد معرفتها ، ولا يكون هناك كفر ان لم تكن معصية . فلما كان الايمان معرفة الشريعة وقصد لتنفيذها ، كذلك يكون الكفر فى معرفة الشريعة وفى قصد لعدم تنفيذها . وما يذكره الحياط فى موضع آخر عن ثمانية يبين لنا تماما رأى المعتزلة فى الايمان . فيقول الحياط : « حكم ثمانية لمن اظهر الاسلام بانه مسلم ولمن اعتقد بقلبه ان كان باطنه كظاهرة فهو مؤمن ، وان كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن »^(١٢) . ويضيف الحياط انه على رأى ثمانية تماما .

ويتضح من هذه الاقوال ان الايمان فعل داخلى للانسان ، اعنى

(٩) الحياط : الانتصار ص ٨٧ . (١٠) نفس المصدر ص ٨٦ .
(١١) نفس المصدر . (١٢) نفس المصدر ص ٨٧ .

ان الانسان يؤمن بعقله وبأرادته ، والكفر لا يكون كفرا تماما الا اذا عرف الانسان الشريعة ورفض حرا تنفيذها . فلا يحكم على المؤمن أو على الكافر بمجرد ما يظهره من افعال ، لانه يجب ان تأتى هذه الافعال معبرة تماما عما فى القلوب حتى يكون حكمنا عليها صادقا ، والا فجاء حكمنا فاسدا مغلوطا . ولان المعتزلة فهمت الايمان والكفر هكذا لذلك نجدهم يستنعون عن الحكم على كلا الفريقين المتنازعين فى حرب الجمل ولجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ، اذ انه من المستحيل على الانسان الحكم على حالة ايمان او كفر انسان آخر بما يراه من اعمال خارجية .

٣ - الامر وحدود الطاعة :

تقول المعتزلة ان كل أمر بالشئ فهو مرید له ، والرب تعالى أمر عباده بالطاعة ، فهو مرید لها ، اذ من المستحيل ان يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريد لها ، والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالامر بها وبين كراهية وقوعها ، جمع بين نقيضين . وذلك بمثابة الامر بالشئ والنهى عنه فى حالة واحدة ، اذ لا فرق بين قول القائل : آمرك بكذا وأكره منك فعله ، وبين قوله : آمرك بكذا وانهاك عنه . واذا وقع الاتفاق بان الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب ان يكون مریدا لها ، كارهها لضدها من المعصية ، واذا كان الامر بالشئ مریدا له كان الناهى عن الشئ كارهاً له ^(١٣) . فاذا أمر الله بالطاعة فانه يريد بها والطاعة أمر حسن فى ذاته ، اما اذا قلنا مثلاً ان الله أمر ابا الجهمل بالايمان واراد منه الكفر ، ادى ذلك الى اقتضاء الايمان منه بحكم

الامر واقتضاء الكفر منه بحكم الارادة ، وهو محال » (١٣) فاذن يجب ان يتناسب الامر واستعداد ومقدرة من هو موجه اليه ، اذ ان ولا احد ملزم ولا مكلف بعمل المستحيل : فالجاهل غير ملزم بان يفعل حسب علم ينقصه • والله يثبت ولا يعاقب الا حسب معرفة وحرية الانسان •

وبعد ذلك نبحث الى اى احد يجب على الانسان ان يطيع الشرع اعني ما هي درجة ايمانه وكفره • فيقول ابو الهذيل بهذا الصدد : « كل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الامر له ، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له • ويقدم مثلا لذلك ؛ فيقول : اذا ترك الدهرى المجوسية والنصرانية فانه مطيع بتركهما ، لانه أمر ان يتركهما • وهو عاص كافر بقوله بالدهر لانه قد نهى عنه » (١٤) فاذا ترك الدهرى امرين قد نهى عنهما ليس يعنى ذلك انه تقترب الى الله ، لا بل يبقى كافرا لانه لم يطيع امر الله بترك القول بالدهر • والنظام والمردار وجميع المعتزلة متفقون على قول أبى الهذيل هذا ، ويزيدون قائلين « انه لا يطيع الله جل ذكره الا من قد عرفه وتقرب اليه بطاعته » (١٥) فكأنه توجد حدود لمعرفة الشريعة وتوجد ايضا حدود للمسؤولية •

وتحاول المعتزلة بعد ذلك ان توضح معنى المسؤولية الحقيقية ، فتميز بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجوز نسخه من الاوامر • فاذا أمر الله بما جاز نسخه واذا عصى الانسان هذا الامر فيكون قد عصى الله ،

(١٣) - الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٢٥٤ •

(١٤) الخياط : الانتصار ص ٧٤ •

(١٥) نفس المصدر ص ٧٥ •

ولكنها معصية نسبية • وإذا أمر الله بما لا يجوز نسخه ، وعصاه الانسان ، فتكون معصية لامر مطلق « (١٦) وتنوه المعتزلة هنا الى الشريعة النبوية (اعنى الوحي) والى الشريعة العقلية الطبيعية • ويجوز ان يأمر الوحي ببعض الافعال التى لا تأمر بها الشريعة العقلية ، فتكون المعصية فى هذه الحالة معصية نسبية ، ولا يكون العاصى كافرا • اما اذا عصى أمرا عقليا طبيعيا - لا يمكن نسخه - فتكون معصية مطلقة ، ويعتبر كافرا •

٤ - المعصية لا تكون دائما فى الفعل :

يقول الجبائى « انه يجوز ان يستحق الانسان الذم والعقاب الدائم لأعلى فعل ، ولكن من أجل انه قادر على عزم دون ان ينفذه » (١٧) • أو بمعنى آخر ، يذكر الجبائى الحال التى يؤخر فيها الانسان تنفيذ العزم • نرجع هنا الى ما قالته المعتزلة فى العلاقة بين العزم والتنفيذ (الباب الاول الفصل الثالث رقم ٤) : تميز المعتزلة بين وقت القدرة (أعنى العزم) ووقت الفعل • ولكن يجوز ان توجد اوقات كثيرة بين وقت القدرة ووقت الفعل • فالانسان يمكنه ان لا يفعل مع وجود القدرة على الفعل ويعمل بعضهم هذا التأخير فى الفعل بقولهم انه ناتج من عزم آخر يختلف عن العزم الاول الذى لم ينفذ ؛ وهكذا يكون العزم الجديد سببا فى عدم تنفيذ الفعل الاول ؛ وينتهوا الى انه طالما لا توجد موانع للفعل ، فالانسان يفعل ضرورة حسب العزم الاخير • هذا هو رأى

(١٦) الحياط : الانتصار ص ٢٩ •

(١٧) البغدادي : الفرق ص ١٧٠ - ابن حزم - الفصل ج ٤

ص ١٥٣ •

فدماء المعتزلة مثل ابي الهذيل والنظام ومعسر والشحام والاسكافي وجعفر بن حرب * ولكن الجبائي يقول انه بالرغم من ان القدرة سابقة على الفعل فهذه القدرة يسكنها ان لا تفعل ، وذلك دون وجود موانع اثر عوائق ؟ أو بمعنى آخر يجوز للانسان ان يقف عند حد العزم دون ان ينفذه * وحينئذ يعتبر عاصياً ؟ فالمسئولية الخلقية - حسب الجبائي - لا تقع فقط على الفعل ، بل على العزم ايضاً حتى اذا لم ينفذ * وعلى هذا الاصل يستحق الانسان الذم في الحالتين الآتيتين :

أولاً : في حالة الامتناع عن الفعل : يقول الجبائي اذا أمر انسان بفعل ولم يفعله مع قدرته عليه وتوفر الآلية فيه وارتناع الموانع منه ، فهو مستحق للذم والعقاب الدائم « (١٧) » . فهذا الانسان لا يستحق الذم لفعل بل لامتناعه عن الفعل * مثلاً من يقطع عمدا الصلاة ، او لا يدفع الجزية ، مستحق للعذاب « (١٨) » ويعرض الجبائي الحالتين الآتيتين :

١ - حالة انسان امتنع عن فعل أمر وأتى بمعصية ، مثل السرقة أو القتل أو الزنى * يقول الجبائي ان هذا الانسان يستحق عقابين ، الواحد لامتناعه تنفيذ ما أمر به ، والثاني لفعله المعصية * ٢ - حالة من امتنع عن فعل ما أمر به ، وفعل مثل افعال الانبياء ؟ يقول الجبائي انه يستحق الذم في هذه الحالة لانه لم يفعل ما أمر به * فالامتناع عن تنفيذ أمر يستحق الذم حتماً ، ولو ان صاحب هذا الامتناع أتى بافعال تستحق المدح *

ثانياً : في حالة الفعل : من يفعل ما نهى عنه يستحق الذم على

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٧٠ - ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٥٣ .

(١٨) ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٥٣ .

فعله ؛ مثلاً « الزانى وشارب الخمر والسارق والقاذف والمفطر فى شهر رمضان » (١٩) ويظهر ان الجبائى قد سئل عما اذا كانت هذه الافعال تستحق قسطين من الذم ، الاول لفعل الزنى والشرب والسرقة الخ ، والثانى لعدم فعل ما وجب على (المخالف) من ترك الزنى والسرقة الخ (١٩) ؟ لانه لو كان الامر كذلك لوجب كفارتان فى فعل واحد ، احدهما لفعل الزنى ، والثانية لعدم الامتناع عنه ؛ أو بمعنى آخر كل فعل ذم يكون فى الحقيقة أمرين مستحقين للذم ، الاول الفعل ذاته ، والثانى عدم تجنب هذا الفعل ؛ ولكن جاء رد الجبائى على هذا السؤال واضحاً ؛ فقال : « انما نهى الانسان عن الزنى والشرب والقذف الخ فاما ترك هذه الافعال فغير واجب عليه » (١٩) فعلى ذلك الاصل يكون كل من فعل ما نهى عنه لم يستحق الا ذماً واحداً لفعله هذه ، اذ ان الشرع نهى عن فعل وقام به الانسان ، فهو عاص بفعله لهذا النهى فقط . والا أصبح مجال الذم واسعاً للغاية . وهذا ما ينسوه عنه البغدادى عندما يذكر رأى الجبائى فى الموضوع ؛ فيقول البغدادى ما مؤداه : هل مختلف حركات الفعل تستوجب كل منها ذماً ؟ « قد وجدنا من المسببات ما يتولد عنه من أسباب كثيرة كاصابة الهدف بالسهم فانه يتولد عنها حركات كثيرة يفعلها الرامى بالسهم ، وكل حركة منها سبب لما يليها الى الاصابة . ولو كانت مائة حركة ، فالمائة منها سبب الاصابة ؛ فهل اذا أمر الله الرامى بالاصابة فلم يفعلها ان يستحق مائة قسط وقسطاً ، الواحد منها ان لم يفعل الاصابة ؛ والمائة لانه لم يفعل تلك الحركات » ؟ (١٩) ان كل هذه المشاكل التى ينوه

عنها البغدادى ، من السهل جدا حلها عند المعتزلة . كيفنا ان نرجع الى ما قالته المعتزلة عن الفرق بين الافعال المتولدة والافعال الارادية (الباب الاول . الفصل الثالث رقم ٢) ؛ انهم لا يعتبرون الانسان مسئولا الا عن أفعاله الارادية . وفى المثال المذكور عن السهم لا يكون الانسان مسئولا عن رميه أو عدم رميه للسهم فقط ؛ اما كل باقى الحركات فهى متولدة عن الفعل الارادى الاول . لذلك قال الجبائى ان الفاعل لمعصية لا يستحق الا ذمّاً واحداً عليها بالرغم عما يتولد عنها من أفعال عديدة .

الفرق بين العقاب والذم : يميز الجبائى بين الافعال التى تقع بجارحة مخصوصة ، مثل الكلام ؛ وبين الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة ، كالزكاة والكفارة وقضاء الدين ورد المظالم . ان الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة يمكن التعويض عنها بأفعال أخرى ، مثل الصلاة والحج بدلا من الزكاة . فيكون العقاب واجبا على الافعال التى تقع بجارحة مخصوصة ؛ والذم واجب على الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة فى حالة عدم فعلها اذا كان الانسان قد أمر بها (٢٠) .

٥ = موقف من آتى بكبيرة (الفاسق) :

ان من يعصى الشريعة لا يفقد الايمان ، ولا يزال موحدا ؛ ولكن كل معصية تستحق حتماً عقاباً . فما هو حال الفاسق المسلم ؟ لا يبدو ان المعتزلة تهاونت فى أمره ؛ بل بالعكس يقول جعفر بن مبشر : « ان من فساق هذه الامة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة . هذا مع قوله بان الفاسق موحد وليس بمؤمن ولا

بكافر» (٢١) ويقول الجبائي وابنه أبو هاشم ان من ارتكب كبيرة فهو في الحال يسمى فاسقاً ، لا مؤمناً ولا كافراً ؛ وان لم يتب ومات عليها فهو معتدل في النار (٢٢) . فيكون الفاسق الموحد في نظر المعتزلة في منزلة بين المنزلتين ، أى بين الايمان والكفر . فهم يميزون بين الايمان وهو اعتقاد راسخ بالتوحيد ، وبين الفسق وهو معصية الشريعة ، ولما كانوا يعتبرون الفسق عملاً يقوم به العقل والارادة الحرة ، ولا يقاس بالأفعال الخارجية ، لذلك وجدوا انه من الصعب الحكم على حالة الفسق ، اذ ان النيات لا تظهر دائماً ، والمسئولية لا تقع الا على القصد - فقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين يعتمد على أساس سيكولوجى وخلقى وطيد : انهم اعتبروا الانسان مسئولاً فقط عن ارادته لان الفعل الارادى هو الفعل الوحيد الذى يصدر مباشرة من ارادة الانسان على ضوء العقل ؛ ولكن كل ارادة لا تنفذ حتماً ؛ لذلك لا يمكن ان نحكم بواسطة الفعل الخارجى على ما قصدت اليه الارادة .

بحث بعض الكبائر :

ان الفسق معناه هنا معصية الشريعة وليس عدم الخضوع الى ما هو متفق عليه بين الناس من عادات ؛ وعدم الخضوع لما أجمع عليه قوم ، يكون سبباً لعقاب العاصى عقاباً يتفقون عليه . وما هو كذلك ، أعنى من وضع الناس ، لا يعتبر فسقاً . لان الفسق معصية ما يحكم به العقل بانه الخير والحسن ، أعنى انه معصية الشريعة العقلية الطبيعية الضرورية العامة ؛ وعلى ضوء ذلك نعرض آراء المعتزلة فى بعض

(٢١) نفس المصدر . ص ١٥٣ .

(٢٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٣ .

الكبائر :

١ - **شارب الخمر** : يقول جعفر بن مبشر « ان اجساع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطأ لانهم اجسعوا عليه برأيهم » (٣٣) في حين ان الشريعة العقلية لا تحرم شرب الخمر .

ب - **الزاني** : يقول جعفر بن مبشر : « ان رجلا لو بعث الى امرأة يخطبها ليتزوجها وجاءته المرأة فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا ولي ولا شهود ، انه لا حد عليها ؛ لانها جاءت على سبيل النكاح ؛ وأوجب الحد على الرجل ، لانه قصد الزنى » (٣٤) . فلا يعتبر جعفر المرأة زانية اذ انه لم يكن في نيتها الزنى ؛ والرجل هو وحده الزاني لانه كان في نيته الزنى . فالمعتزلة لا تحكم على ما هو ظاهر من الأفعال ، بل تحاول ان تنفذ دائما الى النيات ؛ لان المسؤولية لا تقع الا على القصد ، وهذا ما يتفق وقولهم بان الارادة الحرة هي المسؤولة عن مراداتها .

ج - **المسارق** : وفي السرقة يجب ان نأخذ بعين الاعتبار قصد المسارق وقيمة ما هو مسروق . ايس كل ما يسرق يضر صاحبه الاصل . ولكن اذا أخذنا بهذا المبدأ أصبح من الصعب تحديد الحد الأدنى للشيء المسروق ، حتى تكون هناك سرقة فعلا ؛ اذ ان الاموال ليست موزعة بالتساوي . ولحل المشكلة اتخذ بعض المعتزلة مقياسا من النظام الاجتماعي لتحديد الحد الأدنى لقيمة الشيء حتى تكون هناك سرقة : مثلا « يفسق ابو الهذيل سارق خمسة دراهم أو خائنهما ،

(٣٣) البغدادى : الفرق ص ١٥٣ .

(٣٤) البغدادى : نفس المصدر . الحياط الانتصار ص ٨٨ .

قياساً على مانع الزكاة ؟ ويفسق بشر بن المعتز سارق عشرة دراهم » (٢٥) . ويزعم ابو الهذيل وبشر ان « السارق الذي أخذ أربعة دراهم ثم أخذ بعدها أربعة أخرى ، فقد فسق بمنعه الأربعة الأولى والأربعة الثانية ؟ فاما في نفس الاخذ فلم يفسق » (٢٥) . ولكن النظام اتخذ مقياساً آخر خلاف الزكاة وهذا المقياس هو أقل مبلغ يصلح حتى يطلق عليه اسم مال ؟ فقال « ان رجلاً لو أخذ من مال يتيم مائتي درهم غير حبة ، لم يفسق ؟ وانه ان أخذ منه مائتي درهم سواء ، فسق وفجر وصار من أهل النار » . وكان النظام يفسق خائن مائتي درهم لقول الله « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » . والمال عنده لا يكون أقل من مائتي درهم » (٢٦) . يبدو مما سبق ان المعتزلة كانت تحاول ان تلطف من عادة قطع يدي السارق لذلك أخذوا يحددون الحد الأدنى للقيمة المسروقة حتى يعتبر العمل سرقة فعلاً . فاعتمد بعضهم على أقل مبلغ يدفع كزكاة وجعله حداً أدنى لمعاقبة سارقه ؟ بينما اعتمد البعض الآخر على تقدير أقل قيمة من المال يدفع عنها زكاة ، وكانت حينئذ مائتي درهم - وفي كلتا الحالتين أخذ المعتزلة بعين الاعتبار الضرر الناتج للغير من السرقة لتحديد السرقة ؟ ولما كان من المستحيل تقدير هذا الضرر في كل حالة على حدة ، لجأوا الى نظام اجتماعي مالي وحددوا على ضوءه أقل مبلغ يعتبر مالا .

(٢٥) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤ - الخياط : الانتصار ٩٢

(٢٦) الخياط : الانتصار ص ٩٣ - البغدادي الفرق ص ١٢٩

الشمهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٦ - ملحوظة : كان من عادات العرب قطع يدي السارق لذلك حاولت المعتزلة تحديد الحد الأدنى للمبلغ المسروق حتى تكون هناك سرقة فعلاً يعاقب عليها .

أما إذا كان ما يأخذه السارق لا يسبب ضررا للغير فهو لم يشق ؛
ولذلك قال جعفر بن مبشر : « ان أخذ حبة شعير أو طاقة تبين من الغير
فهذا مما لا يمتناعه الناس فيما بينهم فلا يوجب على أخذها وعيد .
ولكن ان أخذ ما يمتنع الناس أخذه مما قد حرمه الله ذاكرا لتحريمه ،
قاصدا الى ان يعصى ربه ، فهو فاسق فاجر ، ولا يعتبر منسلخا من
الايمان والاسلام » (٢٧) . فكأن المعتزلة لا ينظرون الى السرقة كمجرد
أخذ او سلب المال ؛ بل السرقة هي أخذ مال يضر صاحبه الاصلى .
وعلى ذلك حاولوا تحديد المال لتكون هناك سرقة .

د - القتل : « كان الفوطى يرى قتل مخالفه فى السر غيلة وان
كانوا من أهل ملة الاسلام » (٢٨) . وكانت المعتزلة تعتبر القتل جريمة
فى ذات حددها ؛ وذلك يتفق ومبدأهم القائل بان من الصعب معرفة قصد
الآخرين ، وان المسؤولية ليست فقط على الأفعال الخارجية بل على النيات
والقصد . وسنبحث هذه النقطة بالتفصيل فى الفصل الخاص بآراء
المعتزلة السياسية - ولكن من الوجهة الحلقية نجد ان المعتزلة تحرم
القتل .

ويتضح من هذا البحث الوجيز الخاص ببعض الكبائر ان المعتزلة
تسترشد خصوصا بالشريعة العقلية المحكم على الكبائر ، ولا تقيّد

(٢٧) الحياط : الانتصار ص ٨٣ .

(٢٨) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ ملاحظة : يقول البغدادى :
وأهل السنة يقولون فى الفوطى واتباعه ان دماءهم وأموالهم حلال
للمسلمين وفيه الخمس وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا
كفارة بل لقاتله عند الله القربة والزلفى - وهنا القول بعيد كل البعد
عن رأى المعتزلة .

بالشريعة النبوية ، ثم لاحظوا انه من الصعب تحديد قصد الفاسق للحكم عليه ؛ لذلك لجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ؛ وكأنهم يقولون وماذا يدرينا ان كان ما نسب اليه فاسقا ما هو الا عاص لبعض النظم الاجتماعية المتفق عليها ، أو لبعض الأغراض الشخصية ولم يعص قط شريعة عقلية ؟

٦ - التوبة :

ان الفاسق يمكنه ان يتوب عما أتى به من معصية . كما وانه أتى المعصية حرا مختارا يمكنه أيضا ان يختار التوبة ويندم على معصيته . والمعتزلة تضم شرطين أساسيين للتوبة ، حتى تكون صادقة : ١ - يجب ان تكون التوبة كاملة شاملة لجميع الذنوب . و ٢ - يجب ان يوجد قصد صادق على التوبة . وما يذكره ابو هاشم الجبائي عن التوبة يوضح لنا موقف المعتزلة منها فيقول : « ان التوبة لا تصح مع ذنب ومع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا أو يعتقد قبيحا ، وان كان حسنا » (٢٩) فيجب ترك القبيح لانه قبيح ، أو لاننا نعتقد قبيحا . ويضيف ابو هاشم قائلا : « ان التوبة من الفضائح لا تصح مع الاصرار على منع حبة عليه » (٣٩) يعنى ان التوبة يجب ان تكون كاملة شاملة كل فعل قبيح أو كل قصد قبيح ؛ فالتوبة الجزئية غير مجدية . لذلك هو يقول : « ان من قتل ابنا لغيره وزنى بحرمة » (٢٩) يكون قد فعل معصيتين ويلزمه توبتان . اما اذا تاب عن واحدة ، وأصر على الاخرى ، فكأنه لم يتب . ويدهش البغدادى

(٢٩) البغدادى : الفرق ص ١٧٥ - ابن حزم : الفصل

لقول ابي هاشم هذا ، ويوجه له هذا السؤال : « اذا كان التائب عن بعض ذنوبه قد ناقض وتاب عن ذنبه لقبحه ، وأصر على قبيح آخر فلم لا تصح توبته من الذي تاب منه ؟ » (٢٩) ومن سؤال البغدادى هذا نفهم ان المعتزلة كانت لا تعتبر التوبة جزئية ، بل يجب ان تكون شاملة كل قبيح حتى تكون فعالة ؛ لان الحياة الخلقية تكون وحدة غير متجزئة ؛ فلا يجوز ان يتوب تائب عن قبيح مع استمراره فى قبيح آخر ؛ ان هذا لا يرأه من القبيح - اما فيما يتعلق بالنية عند التوبة ، فيكفى ان تكون النية صادقة لتصح التوبة . ويذكر ابو هاشم حال من تاب عن قبيح وأصر على قبيح آخر يعتقد حسنا ؛ فيقول ان توبته صالحة اذ ان قصده حسن ، وهو يجهل ان القبيح الذى يصر عليه هو فعلا قبيح بل يعتقد حسنا (٢٩) ويقول بشر بن المعتز « اذا تاب انسان عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاته العقوبة الاولى ، لان توبته تقبل بشرط ان لا يعود » (٣٠) ولكن الانسان ضعيف من طبيعته ، فلا يجب ان نستنتج من قول بشر هذا ان كل من راجع كبيرة استحق عقاباً عليها ، وعلى كل ما ماثلها من كبائر سابقة تاب عنها ، لان المعتزلة تشترط فى التوبة العزم على عدم مراجعة الكبيرة ؛ ولكن الانسان معرض للموقع فى نفس الكبائر مرات ، فماذا يكون أمره اذا راجع الكبيرة ؟ يقول أبو بكر الاخشيدي « ان كل من تاب عن كبيرة وراجعها ثم تاب عنها ، فكل توبة عن كل واحدة مقبولة » (٣١) وذلك لان من يتوب

(٢٩) البغدادى : الفرق ص ١٧٥ .

(٣٠) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٠ .

(٣١) ابن حزم - الفصل ج ٤ ص ١٥٤ .

مرة يشترط فيه ان يكون عنده العزم الصادق على عدم مراجعة الكبيرة ،
المعتزلة تقاس بالنية والقصد خصوصا (٣٣) .

حالة من يصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة : توجد بعض الكبائر
التي تتطلب عضوا معينا للقيام بها ، فماذا يكون حال من يتوب عن
كبيرة بعد فقد العضو الذي استعمله في هذه الكبيرة ؟ يقول ابو هاشم
« ان التوبة لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله ، فلا يصح عنده
توبة من خرس لسانه عن الكذب ، ولا توبة من جب ذكره عن
الزنى (٣٣) ورأى أبى هاشم هذا يمكن تعليله هكذا : ما الذى يضمن
لنا عدم مراجعة الذنب اذا كان هذا الشخص لم يفقد العضو الذى زنى
به وكذب بواسطته ؟ لذلك اعتبر أبو هاشم توبة الفاسق بعد عجزه
عن مثل ما فسق به ، توبة متأخرة غير صالحة . اما اذا جاءت التوبة
قبل العجز فهي صالحة .

٧ - العوض والتفضل واللفظ :

يتألم الانسان عندما يرغب على الخضوع الى حكم جائر ظالم ، ومن
العدل ان ينال عوضا عن هذا الألم . ويقول الجبائي ان العوض مستحق
لالم متقدم (٣٤) . ولكن هذا العوض يكون لوقت ، ويقاس بالالم الذى
يكون قد تحمله الانسان . فالعوض خلاف السعادة التى يتمتع بها
أهل الجنة ولا تقاس بالامهم بل هى ثواب لأفعالهم ، وليس لها حد (٣٥) .

(٣٢) رأى المعتزلة هذا قريب جدا من رأى المسيحيين فى التوبة .

(٣٣) البغدادى : الفرق ص ١٧٦ .

(٣٤) الشهريستانى : الملل ج ١ ص ٨٧ .

(٣٥) انظر الفصل التالى الخاص بالجنة والنار .

فالعوض نوع من التعويض يقدمه الله لمن تألم من جور الآخرين (٣٦) .
والعوض خلاف التفضل . « لان العوض مستحق والتفضل
غير مستحق » (٣٧) . والتفضل بمثابة هبة يمنحها الله لخلقه . لذلك
يفضلها الجبائي على التفضل ، اذ انها بمثابة تعظيم واجلال للمشاب يقترن
بالنعيم . وينتهي ابو هاشم الجبائي الى « ان التفضل لا يقع به انتصاف
من الله لان التفضل ليس يجب فعله مثل العوض » (٣٧) فالؤمن الذي
يخضع للشريعة يستحق الثواب على فعله والسعادة في الجنة . ولكن من
يتألم لاجل الشريعة فيستحق العوض زيادة على الثواب .

ويقول الجبائي ان الله يمنح لطفاً لعبده ليساعده ليؤمن ؛ ولكنه
يضيف ان « من آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ، ولو
آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته » (٣٧) . وهذا القول
يتفق والاصل الذي بنت عليه المعتزلة الاستحقاق . فهم يقولون ان
العقل باستطاعته ادراك الشريعة ، والانسان حر في العمل بموجبها او
في مخالفتها ؛ لذلك كان من العدل ان من عرف الشريعة بمشقته ،
اعنى بواسطة اجتهاده ، كان له ثواب أكبر من الذي آمن بلاطاف من
الله . ولكن هناك مسألة لم نستوضحها عند المعتزلة بعد وهي : هل
الله يمنح لطفه جزافاً من يشاء ؟ أم هو يمنحه لمن اجتهد في الوصول
الى معرفة الشريعة ولم يتمكن ؟ - نعتقد ان الفرض الثاني هو الذي
يتفق أكثر مع مبادئ المعتزلة ؛ ونلاحظ ان لو صح هذا الفرض ايضاً -

(٣٦) فعلى هذا الرأي يكون للشهداء عوض بجانب النعيم الذي
يتمتعون به في الجنة .

(٣٧) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٧ .

— اعنى ان الله يساعد المجتهد بمنحه لطفاً من عنده — فتكون حال من
نال هذا اللطف أقل من حال من وصل الى معرفة الشريعة بمشقته فقط .

* * * *

لما كان الانسان العاقل فى امكانه ادراك الشريعة ، وفى امكانه
الخضوع اليها أو مخالفتها ، فمن العدل ان ينال ثواباً من عمل بها وعقاباً
من خالفها . ولكن فى عالمنا لا يتناسب الجزاء مع قيمة الافعال الخلقية ؛
غالباً ما تغيب عنا المقاصد والنوايا . ولذلك لزم القول بحياة آجلة فى
عالم آخر يستقر فيه النظام الخلقى ؟ وهذا الشعور بالحاجة الى جزاء
خلقى عدل هو الذى جعل المعتزلة تقول بوجود الجنة والنار ؟ لان
لولاها لاصبح من المستحيل علينا ان نفهم كل المسألة الخلقية ؛ لانه
ما فائدة الشريعة بدون جزاء ؟ . ونلاحظ هنا ان موقف المعتزلة من
المسألة الخلقية قريب جداً من الموقف الذى سيقفه كنعن الالماني عندما
يمر من على خلود النفس بواسطة شعورنا بالحاجة الى جزاء يتفق وما نستحقه
من جزاء خضوعنا للشريعة أو مخالفتنا لها ؟ وكذلك وجود الجنة والنار أمر
ضرورى حتى نال كل نفس ما استحقته ؛ والا فلا يسكننا ان نفهم المسألة
الخلقية ؛ حتى ولا يكون لها وجود . وهذا خلاف ما نشعر به ويقول
به العقل العملى .

الفصل الثالث

الجنة والنار

ان المسألة الخلقية - مثل ما وضعها المعتزلة - تحتم وجود الجنة والنار ، حتى ينال الانسان ثوابه أو عقابه حسب ما يستحق على أعماله . ولكن هل ينال الانسان جزاءه مباشرة بعد انفصال النفس عن الجسد ، أم هو يناله يوم البعث ، حينما تتحلى الانفس بأجسام مطهرة لتذوق لذة النعيم أو أجسام مخصوصة لتحمل عذاب النار ؟ لذلك تتسائل المعتزلة هل الجنة والنار مخلوقتان مع العالم ، أو هما مستخلفتان عندما يصبحان مكانين ضروريين لأهل الخلد ؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى لما كان الثواب والعقاب تستحقهما ارادة حرة في أفعالها ، ولما كانت هذه الارادة تكف عن العمل في الجنة وفي النار ، فماذا يكون حينئذ حال أهل الخلد ؟ لما لم يعد في استغلاتهما القيام بأي فعل ، اما لزيادة استحقاقهما في النعيم ، واما للتخفيف عن آلامهما في النار ؟ سنحاول هنا ان نستطلع رأي المعتزلة في هاتين النقطتين : أعنى خلق الجنة والنار من جهة ، وحال أهل الخلد ، من جهة أخرى . والمعتزلة بحثت هاتين النقطتين على ضوء العقل الصرف .

١ - هل خلقت الجنة والنار مع العالم ؟ :

لما كانت الجنة المكان الذى ينعم فيه الصالحون ، والنار المكان الذى يتألم فيه الطالحون ، تسألت المعتزلة : هل الله خلق مع العالم هذين المكانين قبل ان يكون هناك صالح وطالح ؟ أم هل هما يخلقان لما يصير هناك من يستحقهما ؟ تقول المعتزلة ان فى يوم البعث يدخل كل انسان فى المكان الذى يكون قد استحقه^(١) لذلك زعم أكثر المعتزلة انه من العيب ان نقول ان الجنة والنار خلقتا مع العالم ، أو انهما خلقتا الان اذ انهما لا تشغلان الا بعد وقت • ونفهم حينئذ لماذا كان القوطى يكفر « من قال ان الجنة والنار مخلوقتان (الآن)^(٢) اذ لا فائدة فى وجودهما ، وهما جميعا خاليتان ممن يتنفع ويتضرر بهما »^(٣) وكان يقول ان الله سيخلقهما يوم البعث « والحساب »^(٤) • وهذا هو أيضا رأى أكثر المعتزلة - ولكن يبدو ان البعض منهم - حسب قول البغدادى ، وهو لم يذكر اسمائهم ، « شكوا فى وجودهما اليوم ، وانهم لم يقولوا بتكثير من قال انهما مخلوقان »^(٥) والجبائى على هذا الرأى - ويلجأ عباد بن سليمان الى حجة عقلية ليرد القول بان الجنة والنار مخلوقتان حالياً ؟ فيقول : « اذا كان هذان المكانان موجودين لوجودا اما فى عالم الكواكب واما فى عالم العناصر واما فى عالم آخر ، وهذه الاحتمالات الثلاثة مردودة ، لان الكواكب لا يمكن خرقها ولا لحماها فلا يمكن

(١) الايجى : المواقف ص ٣٧٥ •

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ •

(٣) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٨ •

(٤) الايجى : مواقف ص ٣٧٥ •

(٥) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ •

لاى مخلوق ان يخرقها • واذا قلنا ان هذين المكانين موجودان فى عالم العناصر ، فهذا يتطلب القول بالتناسخ ، ونحن نرد هذا القول ردا تاما • ولا يوجد خارج عالم الكواكب عالم آخر ، لان فلك الكواكب مستدير ، واذا وجد عالم آخر كان هو أيضا مستدير ولزم القول حينئذ بوجود فراغ بين فلك الكواكب وهذا العالم الآخر ، وذلك مستحيل « (٦) ويؤول ابو هاشم بن الجبائى هذه الآية « عرضها السماوات والارض » تأويلا حقيقيا ليثبت ان الجنة والنار لم تخلق قبل يوم البعث • ويقول : من المستحيل ان تصور مثل هذه الابداء للجنة قبل فناء السماوات والارض ، اذ ان مداخلة الاجسام مستحيلة (٧) وتستتبع المعتزلة من هذا ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء الارض والسماوات ، اعنى بعد فناء هذا الكون • فهكذا ترى المعتزلة ان القول بوجود الجنة والنار قبل يوم البعث قول لا يقبله العقل ، لانه لا بد ان تشغل الجنة والنار مكانا غير موجود الان فى عالمنا ولا فى عالم الكواكب ايضا ؟ ثم لو افترضنا وجود هذا المكان فانه سيكون خاليا حين يوم البعث •

٢ - اهل الجنة :

ستكون الجنة مكان ثواب والنار مكان عقاب • ولا يستحق الثواب الا من ادرك الشريعة وعمل بموجبها حرا ، ولا يستحق العقاب الا من ادرك الشريعة وخالفها حرا • والانسان لا يدرك الشريعة الا عندما ينضج عقله (انظر الباب الاول • الفصل الثانى رقم ٣ و ٤) ولما كان

(٦) الايجي : مواقف ص ٣٧٥ •

(٧) نفس المصدر ص ٣٧٦ •

الامر كذلك فماذا يكون مصير من لم تنضج عقولهم ولم يدركوا الشريعة ، مثلاً الأطفال والمجانين ؟ يجب ثمانية على هذه المسألة قائلًا : « ان الآخرة انما هي دار ثواب أو عقاب وليس فيها لمن مات طفلاً ولا لمن لا يعرف الله بالضرورة طاعة يستحقون بها ثواباً ولا معصية يستحقون عليها عقاباً ، فيصيرون حينئذ تراباً اذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب » (٨) وزعم ايضا ان « اليهود والنصارى والمجوس يصيرون يوم القيامة تراباً لانهم غير عارفين ولا قاصدين لله الى معصية على العمدة لها ، قرال عنهم بذلك - عند ثمانية - اسم الكفر ، وزال عنهم الوعيد بزوال اسم الكفر عنهم ، لان الحكم بالوعيد تابع للاسم عند ثمانية » (٩) . ولكن موقف الجبائي يبدو أقل شدة من موقف ثمانية تجاه الأطفال والمجانين واليهود النج . وهذا ما يتضح لنا من المناقشة التي دارت بينه وبين الأشعري : « سأل الأشعري الجبائي عن ثلاثة أخوة أحدهم تقى والثاني كافر والثالث صغير ، ماتوا كذلك . كيف حالهم في الآخرة ؟ » فقال الجبائي : التقى في الدرجات العلا والكافر في الدرجات والصغير من أهل السلامة - فقال الأشعري : ان ارادة الصغير أن يذهب الى درجات التقى هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا . لانه يقال له ان أخاك انما وصل الى تلك الدرجات بطاعته ، وليس لك مثلها - فقال الأشعري : فان قال : التقصير ليس مني لانك ما ابتغيتني وما أقدرتني على الطاعة - فقال الجبائي : يقول الله : علمت انك لو بقيت لشقيت وصرت مستحقاً للعقاب - فقال الأشعري : فان قال الكافر : اله العالمين كما علمت حاله

(٨) البغدادى : الفرق ص ١٥٧

(٩) الخياط : الانتصار ص ٨٧

فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دون مصلحتي ؟ - فانقطع الجبائي - ^(١٠) لاشك في ان هذه المسألة صعبة وهى كما تقول المعتزلة من « لطيف الكلام » اذ انهم يجتهدون فى التوفيق بين عدل الله ولطفه من جهة وحرية الاختيار عند الانسان من جهة أخرى - وتدافع المعتزلة عن هذه الحرية ، اذ انها من أصولهم الرئيسية * والانسان لا يستحق ثوابا أو عقابا الا اذا كان حرا ؛ فبدون هذه الحرية يستحيل تعليل مسألة الثواب والعقاب * ومن هنا نفهم معنى قول الجاحظ « بان الله لا يدخل النار أحدا وانما النار تجذب أهلها الى نفسها بطبيعتها ، ثم تمسكهم فى نفسها على الخلود » ^(١١) ويسكننا ان نضيف الى قوله هذا « ان الجنة تجذب أهلها الى نفسها بطبيعتها وان الله لا يدخل أحدا الجنة » ^(١٢) .

فيتضح من هذا الكلام ان الله لا يختار جزافا أهل الخلدین ، بل ان الانسان يستحق بفضل ارادته الحرة ، الجنة أو النار حسب ماأتى من أفعال - فمعرفة الشريعة لازمة ، وحرية الاختيار ضرورية حتى يثاب أو يعاقب الانسان * ويستنتج المعتزلة من ذلك ان من لم يعلم الشريعة « الطبيعية العقلية » لا يستحق جزاء ، اذ انه لم يأتى بسعصية كما وانه لم يخضع الى شريعة * ولكن من حاله هكذا هل سيصير ترابا يوم البعث ؟ أو بمعنى آخر ليس له بعث ؟ أم سيكون فى مكان ما

(١٠) اليافعى : مرهم العلل ص ١٢٨ - ملحوظة : ان ما يذكره الجبائي عن (أهل السلامة) يذكرنا « باليمبوس » عند المسيحيين وهو مكان تطمئن فيه انفس الاطفال دون ان تشاهد الله .

(١١) البغدادى : الفرق ص ١٦١ - الشهرستاني : الملل

هادئاً مطمئناً ؟ ان جميع المعتزلة ليست على رأى واحد فى هذه المسألة •

٣ - حال أهل الجنة :

ان الارادة الحرة لم تعد تفعل فى الجنة • لذلك يستحيل على أهل الجنة ان يفعلوا • ويعلل ابو الهذيل ذلك بقوله : « ان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار - ولذلك كانت الدنيا دار ألم وعذاب - ولكن الآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار • فأهل الجنة فى الجنة يتعمون فيها ويلذون ؛ والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذى يصل اليهم وهم غير فاعلين له » (١٢) •

ويفسر ابو الهذيل ذلك بقوله : « لو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وابدانهم يجوز منهم اختيار الافعال ووقوعها منهم ، لكانوا مأمورين منهمين • ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا • وقد جاء الاجماع بان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ، والآخرة دار جزاء ، وليست بدار أمر ولا نهى وهذا الاجماع يسوجب ماقلت » (١٣) لذلك كان يثبت ابو الهذيل بكل شدة ان أهل الجنة لا يفعلون أى حركة بل يتذوقون اللذة والسعادة ؛ فهم ليسوا « كالخجارة » بل هم « أحياء عقلاء فهماء » (١٤) • فقط لم يعد يريدون • « وتجمع فيهم اللذات كلها : اللذات الجسمية واللذات المعنوية ويصمرون فى الجنة باقين بقاء دائماً وساكنين سكونا باقياً ثابتاً

(١٢) الحياط : الانتصار ص ٧٠ •

(١٣) نفس المصدر ص ٧١

لا يفنى ولا يزول ولا ينفذ ولا يبيد» (١٤) وفعلا لن يعودوا فى حاجة الى العمل ، اذ انه لن ينقصهم شئ مطلقا ، لانهم سيكونون فى حالة السعادة الكاملة .

٤ - لا توجد درجات فى الجنة :

لما كانت الجنة المكان الذى يثاب فيه من فعل بمقتضى الشريعة ، اعتبرت المعتزلة هذا المكان مكانا للثواب المطلق ليست فيه درجات يختلف فيها نعيم أهله . وهم لا يميزون بين أهل الجنة ؛ بمعنى انه ليس هناك من استحقها أكثر من الآخر ؛ فكل من استحق الجنة استحق فعلا نعيمها بأكملها ، اذ ان الجنة هى مكان السعادة المطلقة ؛ فلا توجد درجات فى هذه السعادة . لذلك قال النظام « ان من تفضل الله عليهم بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة فى التفضيل » وزعم انه ليس لابراهيم بن رسول الله فى الجنة تفضيل درجة على درجات اطفال المؤمنين» (١٥) .

٥ - أهل النار

تقول المعتزلة ان الله لا يفعل الشر أبدا ولا يظلم واحدا من مخلوقاته - اما أهل النار فانهم اختاروا احرارا عقابهم . ولا يستحق العقاب الا الكائن العاقل الحر . فلعقاب ليس ظلما يفعله الله « لان

(١٤) الحياط : الانتصار ص ٩ - الاشعري : مقالات ص ٤٧٥ و ٤٨٥ - الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٨ - ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٧ - ابن أبى حديد : شرح نهج البلاغة القسم السادس ص ١٢١ - البغدادي : الفرق ص ١٠٥ .
(١٥) البغدادي : الفرق ص ١٣١ .

الله لم يفعل شرا بوجه من الوجوه» (١٦) على حد قول عباد بن سليمان - «ولا يضر أحدا في باب الدين» (١٦) على حد قول الجبائي - ويستحيل على الله ان يظلم ، اذ انه الكمال المطلق (انظر الجزء الاول • الباب الاول ص ٨٣ وما بعدها) • فعذاب أهل النار عدل وصلاح ؛ فهو عدل لانه الشبيه يجذب الشبيه اليه ؛ اعني ان النار تجذب أهلها الى نفسها بطبيعتها » كما قال الجاحظ (١٧) وهو صلاح لان في عذاب أهل النار منفعة ومصلحة لمن يفكر • ويقول الاسكافى « ان في عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة ، بمعنى انه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر » (١٨) • فاذن وجود العقاب لمن يستحقه رحمة ومنفعة من لدن الله ، حتى يعتبر به الكائن الحى ويفهم انه عليه ان يتعد عن المعصية • لذلك قالت المعتزلة ان الله لا يظلم أحدا بل ان العاصي هو الذى يؤذى نفسه عندما يستحق العذاب كجزاء على معصيته • ويقارن عباد بن سليمان بين عذاب أهل النار والأمراض والاستقام (١٩) كما وان الأمراض والاستقام ليست شرا في ذاتها ، كذلك عذاب أهل النار ليس شرا في الحقيقة • وتفسير ذلك ان الأمراض والاستقام لا توجد الا بالنسبة الى حالة نعتبرها حالة منتظمة ، ولكن الحالة المرضية في ذات حدها هي أيضا حالة منتظمة اذ انها حاصلة من اضطراب أو خلل فى الجسم أو فى أحد اجزاء الجسم ؛ وهذا الخلل له سببه ؛ والمعروف ان كل خلل فى الجسم يتبعه خلل فى

(١٦) الاشعرى : مقالات ص ٥٣٧ •

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٦١ •

(١٨) الاشعرى : مقالات ص ٥٣٧ •

(١٩) نفس المصدر •

وظائف هذا الجسم يطلق عليه اسم حالات شاذة ؛ بينما هي حالات تتفق وحالة الحلال الموجود في الجسم . وكذلك الامر بعذاب أهل النار فانه حالة منتظمة بالنسبة اليهم ، لان العاصي سبب اضطراباً في نفسه ، وهذا الاضطراب أو الحلال في الحياة الخلقية ، تتبعه حتما حالات تتفق وآياه ، أعني ان هذا الحلال يتبعه حتما عذاب . فتصبح هكذا النار وكل ما فيها من عذاب المكان الطبيعي المنتظم لمن عصى الشريعة حراً . وعذاب النار يصبح هكذا نتيجة حتمية ومنطقية للشريعة ؛ فلم يعد العذاب ظلماً من لدن الله بل عدلاً .

حال أهل النار :

تقول المعتزلة : كما ان أهل الجنة سيخلدون فيها ، وسيكونون في حال نعيم دائم وحال سكون ، كذلك الفساق سيخلدون في النار ، ومن دخل النار لا يخرج منها^(٢٠) . ويقول ابو الهذيل ان حركات أهل النار تنقطع ، وانهم يسكنون سكوناً دائماً^(٢١) . وذلك لنفس الاسباب التي ذكرها واحتج بها في قوله بانقطاع حركات أهل الجنة ؛ ولكي يشعر أهل النار بالعذاب يلزمهم اجسام قل ما هو الحال لاهل الجنة الذين يتنعمون بواسطة أجسامهم ؛ ولذلك يقول الجبائي « ان الله يضر ابدان الكفار بالعذاب في جهنم وبالالام التي يعاقبهم بها »^(٢٢) . ومتى شعر البدن بالالام فكل الكائن يشعر به أيضاً .

(٢٠) نفس المصدر ص ٤٧٤ .

(٢١) نفس المصدر ص ٤٧٥ .

(٢٢) نفس المصدر ص ٣٨٠ .

٦ - هل الجنة والنار خالدتان ؟ :

بسا ان أهل الجنة وأهل النار سيكونون في حال سكون مطلق يتذوق فيها الاولون جميع اللذات ، والآخرين الآلام المستحقة لهم ، فهذه الحال لا تنتهى الا اذا ادخل الله فى العدم أهل الخلدین . ولكن كيف يمكن تعليل رجوع أهل الخلدین الى حال العدم ، والمعتزلة تقول ان الله عادل يعدل مطلق ؟ ولما يتزع هو من الكائن العاقل حالا استحقتها هذا الكائن فيكون الها ظالماً . فلا تقبل المعتزلة القول بان الله فى امكانه ان يرد الى العدم أهل الخلدین ؟ غاية ما فى الامر يجوز لله ان يعدم الكائنات التى ليست لأفعالها أية قيمة خلقية ، ولم تستحق عليها ثواباً ولا عقاباً . ولكن الكائنات التى أتت بأفعال لها قيمة خلقية فلا يجوز اعدامها ، اذ ان افعالها العاقلة الحرة والخلقية كانت خلقاً لها ، وتبقى لها . فمن العدل ان تدوم حالة السعادة فى الجنة وحالة الالم فى النار ، اذ ان هاتين الحالتين مكتسبتان لأفعال صدرت من كائن عاقل حر تعتبر المعتزلة كخالق لهذه الافعال ، لان الفعل الحر خلق لارادة حرة . فيستحيل القول بانعدام أهل الخلدین ؟ وذلك لسببين : الاول لانه يكون منافياً لعدل الله ، والثانى لانه لو حصل هذا الانعدام فيكون معناه ان الافعال التى نسيبها حرة لم تعد صادرة من ارادة الانسان ؟ وهذا خلاف ما تدافع عنه بشدة المعتزلة ، ولكنها تصبح حينئذ افعالا صادرة من علة أخرى أعنى من الله والاجسام المادية الخاضعة للحتمية المطلقة . واذا سلمنا بان ليس هناك أفعال صادرة من الانسان بواسطة عقله وحرية فلم يمد مجال للكلام عن استحقاق الثواب أو العقاب وحينئذ تنهار كل المسألة الخلقية . ومن هنا نفهم لماذا قال ابو الهذيل « ان أكل أهل الجنة وشربهم

وجماعهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لا تنفى ولا تنقضى ولا تزول ولا تبيد» (٢٣) ويحتج ابو الهذيل بهاتين الايتين : « أكلها دائم وظلها » و « خالدين فيها أبدا » • وقال جعفر بن مبشر « ان تأييد المذنبين فى النار من موجبات العقول » (٢٤) وكذلك تأييد أهل الجنة فى الجنة • وقول جعفر هذا يدلنا الى أى درجة كانت المعتزلة تعتبر المسألة الخلقية قائمة على العقل • لقد ذكرنا آنفا ان الشريعة فى نظرهم ، فى تناول العقل الناضج قبل ان يأتيه الوحي ؛ فكل ما يترتب على هذه الشريعة من نتائج ، مثل ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار - وحتى تخليدهم فيها - فى تناول العقل • فقط رأى بعضهم ان التخليد لا يقره العقل اذا لم يأتى الوحي منها بذلك •

ان المعتزلة تفسر كل المسألة الخلقية تفسيراً عقلياً • انهم اعتبروا حرية الاختيار الاصل الضرورى للحياة الخلقية ، وقالوا ان العقل الناضج يمكنه ان يدرك الشريعة • ولما يعزم الانسان بأرادته على عمل يكون بمثابة خالق لهذا العمل ؛ انه لا يخلق العمل من حيث مادته ، بل هو يوجهه فى اتجاه من اختياره هو • ويصبح مسئولا عن هذا الاختيار • واذا جاء الاختيار مطابقاً للشريعة ، استحق الانسان ثواباً عليه ، واذا جاء منافياً للشريعة ، استحق عقاباً عليه - فالثواب والعقاب يصبحان

(٢٣) الحياط : الانتصار ص ١٢ - الاشعري : مقالات ص ٤٧٤ و ٤٨٥ - الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٨ - ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٧ - البغدادى : الفرق ص ١٠٥ - هذا هو أيضا قول المردار انظر الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٧ •
(٢٤) البغدادى : الفرق ص ١٥٣ •

حالتين يكتسبهما الكائن العاقل الحر المختار ، وهما ليسا بلطف يمنحه الله للإنسان ؛ بل ان الله ملزم بمقتضى عدله ان يثبت أو يعاقب من يستحق الثواب أو العقاب . ولما كان الثواب والعقاب حالتين خاصتين بأهل الخلد ، فلا يجوز لله ان يضع لهما حداً ، اذ انه تعالى لم يخلقهما بكل معنى الكلمة ، بل الانسان استحقهما بأفعاله الحرة .

فيمكننا ان نلخص الاخلاق عند المعتزلة فى النقاط الآتية : أ - ان عقل الانسان فى امكانه ان يدرك الشريعة قبل أى تنزيل . ب - الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصها . ج - فيستحق ثواباً أو عقاباً . د - ان عدل الله مطلق وهو لا يعمل جزافاً ؛ ان الله لا يختار عفواً أهل الجنة ولا أهل النار ؛ بل ان كليهما يختار الحالة التى يستحقها . هـ - ان مكان الثواب (أعنى الجنة) ومكان العقاب (أعنى النار) لا يخلقان الا يوم البعث ؛ و - هذان المكانان خالدان ، اذ انه يستحيل على الله بما عرف عنه من عدل ، ان يفنى ما استحقه الانسان العاقل الحر .

فها نحن أمام علم أخلاق مشيد على العقل الصرف ، ومعتبر العقل اساساً للواجب . ويستتج من هذا الاصل كل النتائج والتطبيقات التى تذكرنا بالاخلاق القائمة على العقل عند بعض الفلاسفة المحدثين لاسيما عند ايمانويل كانت .

واذا كانت وظيفة العقل هى الرئيسية عند المعتزلة ، فهذا لا يحط من قدر رسالة الرسول أو النبى . ولكن رسالته محصورة فى تبليغ الانسان ما أوحى به هو . واذا قام خلاف ظاهرى بين الفاظ الوحي والشريعة العقلية ؛ تقول المعتزلة انه يجب تأويل الوحي على ضوء

الشريعة العقلية • كما وانهم يقولون ان الوحي متمم للشريعة العقلية
دون ان يناقضها كل التناقض • ولما كان النبي انسانا كباقي البشر
خاضعا للامر المحتم عليهم أعنى الموت ، تصبح مسألة تعيين من يخلفه من
ادق المسائل ونحن نعرض آرائهم بهذا الشأن في الباب الذى
خصصناه للسياسة •

الفصل الرابع

الرسول والوحي

١ - الرسول والمعجزات :

ان مهمة الرسول محدودة واضحة ؛ عليه ان يبلغ الناس الرسالة التي أوحى الله بها عليه . وهذه الرسالة تبرر عن ارادة الله وعن أحكامه . وتقول المعتزلة انه لا يجوز ان تناقض الشريعة العقلية تناقضاً جوهرياً ؟ ولكن اليس الناس في حاجة الى بعض العلامات الدالة على صدق رسالة الرسول ؟ هلا يجب على الرسول ان يثبت صدق رسالته ببعض الخوارق والمعجزات ؟ لما كانت المعتزلة لا تقول الا بسلطان العقل فهم كانوا دائماً على حذر من المعجزات ، ويميلون خصوصاً الى عدم قبولها . فوجد مثلاً النظام « ينكر ما روى في معجزات النبي من انشقاق القمر ، وتسييح الحصا في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، كما انه أنكر أعجاز القرآن في نظمه »^(١) ويقول المردار « ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة »^(٢) . وذهب النجار في شكه في

(١) البغدادي : الفرق ص ١١٤ - الاسفرائيني : التبصير

في الدين ص ٤٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٥ - الاسفرائيني :

التبصير ص ٤٧ .

المعجزات الى ان قال : « قد يجوز ان تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الالهية ولا يجوز ان تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة ، لان من يدعى الالهية ففي نيته ما يكذبه في دعواه ، وليس من ادعى النبوة في نيته ما يكذبه انه نبي »^(٣) فيتضح لنا من مختلف هذه الاقوال انه لا يشترط في النبي ان يأتي بالمعجزات حتى يثبت صدق رسالته . ولكن اذا كان الامر كذلك ، فكيف يمكننا ان نميز الرسول من باقي البشر ؟ لما اتخذت المعتزلة العقل مقياساً لكل الحقائق ولما قالت بساطنانه ، ووضعت الوحي على محك العقل ، فأصبح من البديهي عندهم ، ان يشكوا في المعجزات ، وان يستغنوا عنها لاثبات صحة رسالة الرسول ، طالما هذه الرسالة سيتمتحنها العقل . وشكهم في المعجزات لا يقل عن شكهم في السحر ؟ وقولهم فيه « هو انه التمويه والاحتيال ، وليس يجوز ان يبلغ الساحر بسحره ان يقلب الاعيان ولا ان يحدث شيئاً لا يقدر غيره على احداثه »^(٤) . والنتيجة التي تنتهي اليها المعتزلة هي أن كل ما يقدر عليه انسان فالآخرون ايضا قادرون عليه . ولا تعتبر المعتزلة الانسان قادرا على عمل المعجزات من طبيعته واذا اتى الانسان بمعجزة فهذا يدل على ان الله منح الانسان قوة مخصوصة لعمل هذه المعجزة^(٥) ولكن لما كان مذهب المعتزلة معتمدا على العقل الصرف ، ولما كانت المعجزات تفوق نطاق العقل ، لذلك نجد المعتزلة ينظرون اليها بعين الحذر والشك .

(٣) الاشعري : مقالات ص ٤٣٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٤٢ .

(٥) راجع الجزء الاول الباب الاول . الفصل الثالث رقم ١١ .

٢ - صفات الرسول الخلقية :

تعتبر المعتزلة الرسول كباقي الناس ، يمكنه ان يأتي بذنوب ، ولكنها تقول « ان كل ما يقع من النبي من ذنب فصغير مغفور لا يوجب عليها وعيدا ولا يزيل ولايته ولا يوجب عداوة ؛ وقد أخبره الله بأنه قد غفر له ما تقدم من ذنبه ، وما تأخر ، وان الله قد عاتبه في سورة عبس وفي قصة الاسارى بدر »^(٦) اما اذا قصد النبي الى الاداء عن الله والاخبار عنه بما أمره بأدائه الى خلقه ، وباخبارهم اياه ، فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك ، لان الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به ، وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم ؛ فلم يكن الله ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط^(٦) ومعنى ذلك ان النبي لا يجوز عليه الخطأ في رسالته واما فيما عدا هذه الرسالة ، فهو غير معصوم ؛ ولكن بما ان الله اصطفاه من بين الناس فهذا دليل واضح على ان ذنوبه كلها مغفورة له .

٣ - شفاعة الرسول :

لما كانت مهمة الرسالة تبليغ الرسالة الالهية للناس ليس الا ، قالت المعتزلة انه لا يجوز للرسول ان يتشفع للفاسق أو للكافر ؛ بل قاله بعضهم انه يتشفع للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل^(٧) . وهذا أمر طبيعي يتفق ومذهب الاعتزال القائل بان المؤمن هو من آمن بأرادته ، والكافر من كفر بأرادته (انظر أعلاه الفصل الثاني رقم ١ و ٢) ؛ ومن رأيهم انه اذا تشفع الرسول للكافر حتى

(٦) الحياط : الانتصار ص ٩٤ .

(٧) الاشعري مقالات ص ٤٧٤ .

يصبح مؤمناً ، لم يعد لهذا المؤمن فضل ولا يستحق ثواباً على إيمانه هذا لذلك اعتبرت المعتزلة شفاعة الرسول جائزة فقط للمؤمنين ، حتى يزدادوا في منازلهم ، أى فى منزلة الايمان بالله . وهذا القول يتفق تماماً مع مبدأهم القائل بان الانسان يصبح كافراً بارادته ، ومؤمناً بارادته ، ولما يطلب المؤمن شفاعة الرسول فهو يطلبها بارادته واما الكافر ، فمن الطبيعي انه لا يطلب الشفاعة طالما هو فى حالة الكفر ؛ ولما يطلبها لم يعد كافراً بل يكون قد أصبح مؤمناً بأرادته ، وتصبح حاله حال المؤمن الذى يطلب هذه الشفاعة . ففرض المعتزلة هنا يتفق وقولهم بحرية الاختيار عند الانسان ، وبقدرة العقل على ادراك الشريعة وبان حالتى الايمان والكفر هما كسب للانسان .

٤ - هل يجوز الخطأ على الامة فيما تنقله عن نبيها ؟ :

تقول المعتزلة « ان الخطأ غير جائز على النبي فيما يبلغه عن ربه ، ولا فيما جعله حجة فيه ، وكل واحد من الامة سواء ، فجائز عليه الخطأ ، ولكن الامة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها ، لانها حجة فيما تنقل عنه ، فليس يجوز الاقرار بان الامة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية ، لان الامام احدها ، والمعصية لا تجوز عليه^(٨) . وهذا ما يفسر لنا قول النظام القائل « بان الاجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الاحكام الشرعية لا يجوز ان يكون حجة ، وانما الحجة فى قول الامام المعصوم »^(٩) . وقال ايضا

(٨) الحياط : الانتصار ص ٩٤ و ٩٥ .

(٩) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٤ .

« انه ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله خبر احد » (١٠) والامر يبدو بديهيًا للمعتزلة ، لان الشريعة الموحى بها هي من عند الله ، وهو تعالى يوحى مباشرة للرسول ، فالرسول خير من يبلغ الرسالة للناس ومن بعد الرسول يكون خليفته الشرعي (الامام المعصوم) هو خير من يحفظ هذه الشريعة ، ويلفها للناس (١١) وحجة النظام في ذلك هي « ان الخبر المتواتر مع خروج ناقله عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف همم الناقلين ، واختلاف دواعيهم ، يجوز ان يقع كذب هذا (الخبر) » (١٢) ، لذلك يفضل النظام خبر الواحد الموثوق به ، والذي هو حجة في نقل هذا الخبر ، على خبر الجماعة أو خبر كل الامّة . ولما ينوء النظام عن هذا الواحد الموثوق به ، فهو يعني بدون شك النبي والامام الشرعي من بعده (١٣) . لان في رأى النظام ، الامام وحده معصوم عن الخطأ فيما ينقله عن النبي . وما يذكره النظام هنا لا يختلف في جوهره عما قاله استاذ ابو الهذيل الذي زعم « ان الحجة عن طريق الاخبار فيما غاب عن الحواس من آيات وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر » (١٤) . لا يكون الانسان من اهل الجنة الا اذا ادرك الشريعة العقلية وخضع اليها ، وهذه الشريعة لا تختلف في جوهرها عن الشريعة النبوية . فالمسألة ترجع الى تعريف هذا الصالح الذي هو من اهل الجنة ، والى

(١٠) الحياط : الانتصار ص ٥٢ .

(١١) انظر آراء المعتزلة السياسية في الباب الثالث من هذا الجزء .

(١٢) البغدادى : الفرق ص ١٢٨ .

(١٣) بحثنا هذه النقطة في الباب الثالث .

(١٤) البغدادى : الفرق ص ١٠٩ .

ايجاده * ولما كان الصالح يدرك الشريعة العقلية ويقبل الشريعة النبوية ، فهو يحافظ حتما عليها ، ويلفها للآخرين كما وصلت الى الرسول *

ويتضح لنا من موقف المعتزلة هذا انهم يريدون ان تكون الشريعة النبوية حجة على شرط ان تكون محفوظة عند امام شرعى ، استلمها بطريق شرعى من امام آخر شرعى ، وهكذا حتى يصلوا الى النبي الذى هو قد استلمها من الله مباشرة * والامام الشرعى هو المحافظ الوحيد على هذه الشريعة ، وهو معصوم من الخطأ فى نقلها وفى تفسيرها (١٥) فاذا اظهر بعض المعتزلة ميلا الى على فيكون ذلك نتيجة لقولهم بان الشريعة لا تكون حجة الا اذا صانها امام معصوم شرعى * وكانوا يعتبرون عليا هذا الامام ، ولكن اعتبر بعضهم الخلفاء الراشدين الثلاثة أئمة شرعيين معصومين ، فعلى ذلك كانت الشريعة محفوظة مصانة من كل خطأ * ونحن نوضح فى الباب الثالث من هذا الجزء مختلف آراء المعتزلة الخاصة بالامام *

(١٥) موقف المعتزلة هذا يذكرنا بعقيدة المسيحيين الكاثوليك بان البابا معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بتعاليم المسيح والكنيسة *

خاتمة الباب الثاني

تعتبر المعتزلة الحياة الخلقية قائمة على العقل ، وتقول ان العقل عندما ينضج يدرك طبيعة القانون الخلقي ، اعنى الشريعة العقلية ، والحير والشر اللذان يدركهما العقل هما مطلقان فى ذات حدهما .
ثم ان الوحي أو الشريعة النبوية تثبت فىنا الشريعة العقلية ، وتذكرنا بها اذا غفلنا عنها ، أو تنسها ، ولكنها لا تناقضها فى أى حال من الاحوال . ولما يدرك الانسان الشريعة يكون حرا فى الخضوع اليها ، أو فى معصيتها ، وهكذا يصبح الانسان بفضل اختياره لافعاله ، مختاراً لجزائه . ولما كان العقل يحتم وجود جزاء : ثواب أو عقاب للأفعال الحرة ، لزم القول بوجود مكان ينال فيه كل انسان ما استحقه من جزاء ، فيخلود النفس يصبح ضرورة اخلاقية يقرها العقل . ولكن هذا الخلود لا يكون الا لمن استحق ثوابا أو عقابا ، ونجد المعتزلة مترددة فى القول بخلود انفس الاطفال والذين لم يدركوا الشريعة عقلاء .
✕ اما الوحي فلا يجوز ان يناقض الشريعة العقلية ، والرسول الذى اصطفاه الله ليلغ الرسالة للناس ، عليه ما على الناس من امر محتوم ، فقط له منزلة خاصة عند الله ، لذلك غفر له الله ما أتى به من ذنوب وهى صغيرة . ولكن الامة فى حاجة الى امام يسوسها من بعد الرسول . واذا لم يكن هناك نص يدل على الامام ، فيختار من بين من هم اصلح للمقيام بهذه المهمة الخطيرة . وهذه النقطة الاخيرة هى التى نبحثها فى الباب الثالث والاخير من هذا الكتاب .

الباب الثالث السياسة

آراء المهضلة السياسية

ان كل مجتمع انساني محتاج الى رئيس يديره والى دستور وقوانين تنظم شؤونه . واذا كانت المجتمعات الحديثة تشعر بحاجة الى رئيس أو الى حكومات تتولى شؤونها الحيوية من اقتصادية وسياسية وقضائية وتربوية الخ . فان الاسلام وهو في بداية عهده ينظر الى الرئيس كمدير لشؤونه الدينية والدنيوية ولا غرابة في ذلك لان الامة ملتفة حول عقيدة دينية توضح للمؤمن سلوكه في دنياه ونحو ربه ونحو غيره من البشر . ولما كان الاسلام « ديناً » و « عملاً » - والصلة بينهما وثيقة متبادلة لزم الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية بقيادة رئيس واحد هو « الامام » . والمهمة الملقاة على عاتقه جد خطيرة فيجب ان لا يتولاها الا من هو أهل لها - ولكن من أين يستمد الامام سلطته ومن يحق له انتخابه ؟ وما هي مكانة الشرع المنزل ؟ وهل للعقل البشري الحق بان يفسره حسب ما اوتى من معرفة ونور ؟ ان الدساتير والقوانين المعمول بها في كثير من المجتمعات الانسانية الحديثة هي من وضع الانسان حيث انها قابلة للتغير والتبدل حسب مقتضيات المكان والزمان . اما الشرع المنزل فليس هو من تقنين الانسان ولكنه موجه له وهو يدركه بواسطة عقله . والتنزيل كامل في جوهره ولكنه غامض في

بعض نصوصه فهل للعقل حق الاجتهاد فى الوصول الى فهم جوهر التنزيل ؟ *

نحن اذن بصدد مسألتين أساسيتين : الاولى خاصة بمنابع سلطة الامام ، والاخرى خاصة بالدستور المنزل للامة * وقد جابهت هاتان أعطاء أجوبة متنوعة تتباين بتباين نزعاتهم ومصالحهم وتكوينهم * وليس المشكلتان الاسلام منذ أوائل عهده فحاول المجتمع الاسلامى ومفكره هنا مجال بحث الحلول المتضاربة التى قدمتها الفرق الاسلامية من « شيعة » و « خوارج » و « مرجئة » لهاتين المشكلتين ويكفيها القول ان المعتزلة عند ظهورهم جابهوا هاتين المشكلتين اللتين كانتا تواجهان العالم الاسلامى كافة * فأخذت المعتزلة تبعضهما بشكل يتفق واتجاهها الفكرى العام وهو اتجاه عقلى صرف *

١ - آراء المعتزلة فى الامامة :

قبل التعرض الى اقوالهم فى مسألة الامامة نذكر ان الاصول الخمسة التى يجب ان يأخذ بها كل معتزلى هى (التوحيد) و (العدل) و (الوعد والوعيد) و (المنزلة بين المنزلتين) و (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) * والاختلاف بين المعتزلة لا يجوز ان يقوم الا فى الفروع ومسألة الامامة فى نظرهم مسألة فرعية واختلاف الآراء فيها لا يعد هدماً للمذهب أو خروجاً عليه *

وبالرغم عن ندرة المصادر التى وصلتنا عن المعتزلة - لا سيما فيما يتعلق بمسألة الامامة - استطعنا بعد الجهد استخلاص آرائهم المتباينة فى هذه المسألة فليس للمعتزلة رأى واحد فى هذا الموضوع الخطيئ ان الاكثرية منهم يشاطرون الشيعة فى قولهم بان « لا امامة الا بالنص

والتعين « والاقلية منهم يشاطرون أهل السنة في قولهم بان الإمامة ينالها من هو أهل لها »

ويلاحظ ان الملطى^(١) لا يفرق بين هذين الرأيين عند المعتزلة ويجعلهم جميعاً على رأى واحد اذ يقول : هم سبوا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم اليه الامر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك انهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : « نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة » وفي موضع آخر يسمى الملطى معتزلة بغداد الزيدية وهم القائلون بامامة المفضول مع وجود الافضل وان علياً أفضل الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل أحد من الائمة^(٢) . ولكن يتضح من كتب الملل ككتاب المقالات للاشعري والملل المشهرستاني والفرق بين الفرق للبغدادى والتبصير فى الدين للاسفرائينى وفرق الشيعة للثوبختى الخ . . . ان واصل بن عطاء والاسم وهشام الفوطى والجبائى وابنه ابا هاشم كانوا على رأى أهل السنة وباقى المعتزلة كانوا على رأى آخر قريب من رأى الشيعة الامامية .

٢ - المعتزلة القائلون بالرأى السمنى :

يذكر البغدادى موقف المعتزلة الاولين من مسألة الامامة قائلاً :
وقرت عيون الرافضة المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة فى

(١) ابو الحسن محمد بن أحمد الملطى المتوفى ٣٧٧ هـ . فى كتاب

التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ٢٨ .

(٢) الملطى ، نفس المصدر ص ٢٧ .

امامة على بعد شك زعيمهم « واصل » في شهادة على واصحابه » (٣)
ففكرة انتخاب الامام بالاغلبية واسناد الامامة لمن هو الاصلح فكرة أصيلة
في الاعتزال - وواصل بن عطاء كان مترددا في صحة خلافة على اذ
يقول في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين « ان أحدهما
لا بعينه مخطيء » وكذلك قوله في عثمان وقتليه وخاذليه ان أحد
الفريقين فاسق لا محالة كما ان أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه وأقل
درجات الفريقين انه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين
فلا يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير (٤) . ويوضح أبو بكر
الأصم (٥) رأى واصل فيقول ان الامة لا تعتد الا بالاجماع على
الامام . وقصد بقوله هذا الطعن في امامة على لان الامة لم تجتمع
عليه لثبوت أهل الشام على خلافة الى ان توفاه الله . فأنكر الأصم
امامة على مع قوله بامامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على (٦)
واتجاه الأصم اتجاه سني صريح وهو أيضا اتجاه هشام الفوطي القائل
ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركتم الظلم والفساد احتاجت الى امام
يسوسها واذا عصت وفجرت وقتلت امامها لم تعتد الامامة لاحد في تلك
الحال (٧) فكانه أراد الطعن في امامة على لانها عقدت له حال الفتنة وبعد

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ١٥٠ .

(٤) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٥) ابو بكر الاصم من اصحاب عثمان الطويل أحد أصحاب
واصل بن عطاء رأس المعتزلة .

(٦) البغدادى - الفرق ص ١٥٠ .

(٧) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ - أصول الدين ص ٢٧١ الشهرستاني

الملل ج ١ ص ٧٨ .

قتل خليفة سبقة^(٧) فحسب رأى الفوطى لا يمكن للامة فى حالة اضطرابات داخلية ان يكون لها امام شرعى لان الاضطراب دليل على انقسام الرأى . ولكن هل هذا الانقسام يعنى ان كلا الطرفين المتنازعين على خطأ وان كل امامة تعقد فى هذه الحالة غير شرعية ؟ وهل يمكن رد الامور الى نصابها دون وجود رئيس على أحد الطرفين ؟ ان رأى هشام هنا نظرى أكثر مما هو على . ولكن يتضح من قوله بوجوب اجتماع كلمة الامة عند اختيار الامام ان القوة هى مسند الامامة ، وسنبحث هذه النقطة فى مسألة جواز القيام ضد السلطان . ويساق هشام الفوطى فى رأيه أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم القائلان ان الامامة بالاختيار^(٨) . وبديهي ان مثل هذا القول يتضمن ان الامام لن ينتخب الا بالاكثورية الساحقة اذ انه لا يختار الا من انتحازت اليه الاكثورية . والاكثورية تعتبر قوة .

فيلاحظ مما تقدم ان الاقلية القائلة باختيار الامام هم من معتزلة البصرة . ولما حددوا وجوب اختيار الامام فى وقت السلم واجتماع كلمة الامة على هذا الاختيار اعتبروا امامة ابى بكر شرعية وشكوا فى امامة على فالامة - على رأيهم - هى صاحبة السلطة فى اختيار الامام والامامة لا تكون شرعية الا باجتماع الامة عليها .

٣ - المعتزلة القائلون بالرأى الشيعى :

وهم الاكثورية اعنى جميع معتزلة فرع بغداد ومعتزلة فرع البصرة

(٧) البغدادى - الفرق ص ١٥٠ أصول الدين ص ٢٧١

الشهرستاني - الملل ج ١ ص ٧٨ .

(٨) الشهرستاني - الملل ج ١ ص ٨٨ .

عدا من ذكرنا من المخالفين واتجاه هؤلاء شيعي زيدي * ولكن نلاحظ تضارباً في الرأي فيما يختص باتجاه النظام فلذلك نعرض رأيه على حدة *

أ - اتجاه النظام

يقول الشهرستاني ان النظام كان يقول : « لا أمانة الا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً » وقد نص التعيين على عليّ في مواضع واطهره اظهاراً لم يشتهه على الجماعة ، الا ان عمراً كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة^(٩) * ولكن نلاحظ ان النوبختي يظهر لنا رأى النظام على خلاف ما يذكره الشهرستاني * فيقول ان النظام قال : الامامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة لقول الله عز وجل ان أكرمكم عند الله أتقاكم^(١٠) وزعم ان الناس لا يجب عليهم فرض الامامة اذا هم اطاعوا الله واصلحوا سرائرهم وعلايتهم فلمهم ان يكونوا كذا الا وحكم الامام قائم باضطرار يعترفونه عينه فعليهم اتباعه^(١١) فحسب ما يذكره النوبختي هنا عن النظام لا يكون اتجاه هذا الاخير اتجاهاً شيعياً أمامياً كما ذكر عنه الشهرستاني بل هو اتجاه زيدي وهذا ما يوضحه لنا النوبختي عندما يبين موقفه الناس من ابي بكر فيقول : « قال النظام في عقد المسلمين الامامة لابي بكر انهم أصابوا في ذلك وانه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر * اما القياس فانه لما وجد ان الانسان لا يعتمد الى الذل لرجل ولا يتابعه في كل ما قال الا من ثلث طرق اما ان يكون رجلاً له عشيرة تعينه على استعباد

(٩) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٤

(١٠) النوبختي - كتاب فرق الشيعة ص ١٠ *

(١١) المصدر نفسه *

الناس ورجل عنده مال فيذل الناس له لماله أو دين برز فيه على الناس .
فلما وجدت أبا بكر أقلهم عشيرة وأفقرهم علمت أنه انسا قدم للدين .
وأما الخبر فاجتماع الناس عليه ورضاهم بأتمته (١٢) .

ولما كان النظام أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل العلاف القائل
بإمامة المفضول على الفاضل والذي سنذكره فيما بعد ، يمكننا القول إذن
أن النظام شاطر رأى استأذنه في الإمامة ويكون خبر النوبختي أقرب
إلى الصحة من خبر الشهرستاني بالرغم مما عرف به الأخير من النزاهة
والاعتدال في سرد الأخبار .

ب - اتجاه باقى المعتزلة - الاتجاه الزيدى :

يوضح الملطى موقف معتزلة بغداد بكلام لا يترك مجالا للشك
عندما يقول « أن الفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد يقولون
بقول جعفر بن مبشر الثقفى وجعفر بن حرب الهمدانى
ومحمد بن عبد الله الاسكافى هؤلاء أئمة معتزلة بغداد هم زيدية
يقولون بإمامة المفضول على الفاضل ويقولون أن عليا أفضل
الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة » (١٣) وما يذكره
النوبختي قريب من هذا القول عندما يقول أن طائفة من المعتزلة
شدت عن قول أسلافها فزعمت أن النبى نص على صفة الإمام ولم
ينص على اسمه ونسبه وهذا قول أحدثه قريبا (١٤) ويبدو أن
النوبختي كان يعنى معتزلة بغداد هؤلاء اجمعين فى قوله هذا . وكلامه

(١٢) النوبختي : كتاب فرق الشيعة ص ١٠ .

(١٣) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ و ٣٣ .

(١٤) النوبختي : فرق الشيعة ص ٨ .

صحيح لان واصلا والاصم من اسلاف المعتزلة كانا يقولان بالرأى السنى ولم يذكر ان الخلافة بالنص فيكون معتزلة بغداد قد شدوا فعلا عن قول اسلافهم *

ولكنهم لم يبتكروا هذا القول ابتكارا وانما وصل اليهم عن بعض معتزلة البصرة * لقد قال ابو الهذيل (١٥) وهو من معتزلة البصرة بانعقاد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل وكأن يجعل ابا بكر افضل من عمر والاخير افضل من عثمان * ويعود معتزلة بغداد الى فكرة ابي الهذيل هذه فيحاولون تعليل خلافة ابي بكر ويذكر لنا الملطى حجتهم في هذا الصدد كما يلى : زعم معتزلة بغداد « ان امامة المفضول جائزة مع وجود الفاضل والبرهان على ذلك ان النبى ولى عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار في غزوة ذات السلاسل وقالوا ايضا لو ان رجلا عالما قارئاً وآخر دونه فى العلم والقراءة قدم فصلى المفضول بهم وصلى الفاضل خلفه جاز ذلك بعد ان يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة قالوا فكذلك يبايع المفضول على الفاضل اذا علم انه يقوم بالامامة ويؤدى حقها ويعلم علمها * قالوا فكذلك فعل اصحاب الرسول رأوا ابا بكر وان كان على افضل منه يصلى لهم قولوه ورضى بهم على وتابعهم » (١٦) *

جاء رأى معتزلة بغداد مطابقا لقول الزيدية * فكانت محاولة

(١٥) يلاحظ ان ابا الهذيل كان يخطى معاوية ولا يقول بامامته (الاشعري مقالات الاسلاميين ص ٤٥٧) فيكون اتجاه ابي الهذيل اتجاها زيديا وهذا هو اتجاه معتزلة بغداد *
(١٦) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ *

منهم لعدم تكفير ابى بكر ولايجاد حل وسط بين الشيعة الامامية وبين اهل السنة . ولاشك ان في تمسك معتزلة بغداد بالقول بان هنالك نصا معينا للامام ذكره النبي (ص) يجعل عنهم جماعسة موالية للشيعة ولكن غير قائمة بأن النعم متعلق بعلى * ويتضح ذلك مما ذكره الملطي اذ انه يطلق لفظ الزيدية على معتزلة بغداد ويذكر انهم يقولون بوجود الفاضل ، ويتقدم المفضول عليه باجماع الامة * فيكون معتزلة بغداد قد ادخلوا شرطا اساسيا في انعقاد الامامة للمفضول . وهذا الشرط هو « اجماع الامة » ولكن هل المفضول يلزم الرأى السننى المرتكز على قوله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتتاكم » ؟ اذا كان الامر كذلك فلم يعد هؤلاء المعتزلة زيدية مثل ما ذكره عنهم الملطي . والمعروف ان الزيدية قالت ان الامام يجب ان يكون من ذرية فاطمة الزهراء - فيكون هنالك شرطان يجب توفرهما فى الامام الشرعى . الشرط الاول : كونه من ذرية الزهراء والشرط الثانى : اجماع الامة عليه .

اما فيما يخص الخلفاء الراشدين الثلاثة فمعتزلة بغداد لا تكفرهم لان عليا ايدهم ولكنها لا تقول بخلافة معاوية لانه غير مستوف لاحد الشرطين الاساسيين اللذين يجب توافرهما فى الامام الشرعى . يتضح مما تقدم ان هناك رأيين متعارضين للمعتزلة : رأيا سننيا واضحا يمثلها واصل بن عطاء والاصم والفوطى والجبائى وابنه ابو هاشم . ورأيا شيعيا يمثلها باقى المعتزلة لاسيما معتزلة بغداد . فالفرق بين الرأيين يتعلق بشخص الامام نفسه . بينما يقول الرأى السننى انه لا يشترط فيه نسب ولا قرابة للنبي « حتى لو كان عبدا

جيشيا » يقول الرأى الثانى بشرط يعتبرونه اساسيا « كما اوضحته الزيدية » ذلث انه يكون الامام من ذرية الزهراء •
انها لمحاولة جريئة تلك التى قام بها معتزلة بغداد للتوفيق بين الشيعة الاثنى عشرية القائلين بوجوب القرابة النسبية للنبي وبين السنة القائلة باجماع الامة بدون تحديد شخص الامام • فتقول المعتزلة : نعم يجب ان يجتمع رأى الامة ولكن الاجتماع على امام فاضل ، وافضل الائمة على وسلالته أو احد اقرباء النبي الفضلاء •
ولما كانت هذه هى آراء الكثرة من المعتزلة فى الامام فهم يذهبون بها الى اقصى حد فيفحصون على ضوءها شرعية الخروج على السلطان +

(٤) هل يجوز الخروج على السلطان ؟؟؟

هناك فكرة واحدة تستحق الذكر مما عرضناه سابقا من اقوال المعتزلة فى مسألة الامامة وهى انهم جميعا يعيرون وزنا لاجماع الامة فهذا الاجماع هو الذى يعين الامام على رأى البعض « وهم القائلون بالرأى السنى » ويثبت الامام الفاضل حسب رأى البعض الآخر « وهم القائلون بالرأى الشيعى » ففى نظرهم جميعا يكون لاجماع كلمة الامة اهمية كبرى • والاجماع فى رأيهم لا يعنى الجميع بدون استثناء بل الاكثرية • فإذا تحققت هذه الاكثرية وكانت على هدى حق لها ان تكون هى السائدة • ويذكر الاشعرى بايجاز موقف المعتزلة من السلطان الذى لم تستوف فيه شروط القيام بمهام السلطة ، فيقول : تقول المعتزلة : « اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا انا نكفى مخالفتنا عقدا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان

واخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في التدر والاقتلناهم» (١٧) .

ان هذا القول بالرغم من ايجازه يشمل الشروط التي يجب ان تتوفر للمقيام بالثورة ضد السلطان كما انه يوضح موقف الفرقة الغالبة من الناس بعد قلب السلطان . فحدد المعتزلة شرطين اساسيين للثورة على السلطان والخروج عليه . اولاً : يجب الامكان والقدره على هذا الخروج ، ثانياً : لا يكون الخروج الا مع امام عادل ، اعنى : يجب ان تكون القوة في خدمة العدل . ولكن من هو الامام العادل ؟ يعرفونه بانه هو من يتولى انفاذ الاحكام وقطع السارق والقيود (١٨) كما وان الامام العادل يمكنه ان يفرض من يقوم مقامه في ذلك . فالامام العادل حسب المعتزلة هو المحافظ على الشريعة المنزلة والمدافع عن التوحيد والعدل (١٩) وهذا معناه ضمنا انسه لا يمكن ان يكون الامام عادلا الا اذا كان معتزلا بالعقيدة (٢٠) فسن لم يستوف هذا الشرط وكان قد انتزع الحكم بالقوة عد غاصبا له وكان على خطأ ووجب مقاتلته . ويجب قبل القيام بهذه المقاتلة ضمان النتيجة والتأكد منها . والنتيجة مضمونة لمن كان على هدى ومعه الاغلبية الساحقة اعنى القوة . وهكذا تكون المعتزلة قد حلت

(١٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٤٦٦ .

(١٨) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٩) يطلق على المعتزلة اسما « أهل توحيد » و « أهل عدل » .

(٢٠) يلاحظ ان ثلاثة من الخلفاء العباسيين وعصم : المأمون والمعتصم

والواثق (اعنى من ١٩٨ الى ٢٣٣ هـ) اعتنقوا الاعتزال رسميا .
والمحنة قامت في أيامهم .

مشكلة قيام الثورات حلا اساسه العدل والقوة^(٢١) فالقوة وحدها لا تكفى لانه لا يمكن ان نقول ان كل من ساند ثورة أو معركة هو حتما على حق لان النصر حالفه أو بمعنى آخر ليس الحق دوما مع القوة . ولذلك ربطت المعتزلة شرط القوة بشرط العدل حتى تكون الثورة شرعية .

وبعد قلب السلطة يجب اقناع الناس بنقطتين اساسيتين جوهريتين هما اولا : التوحيد ومعناه عند المعتزلة رد كل شبه بين الله والمخلوقات ونفى كل الصفات عنه تعالى وردها جميعاً الى الذات اعنى ان العلم والقدة والارادة هي نفس الذات وليست صفات متميزة فيها . ثم نفى رؤيته تعالى في دار القرار والقول بان كلامه محدث ليس بتقديم . والنقطة الثانية هي القدر ومعناه ان الانسان قادر على اعماله محاسب عليها ، لانهم يقولون ان عقل الانسان البالغ في امكانه ان يعرف الخير والشر وانه حر في اعماله ، فالشر يأتي منه كما وان الخير منه ايضا . لذلك فهو محاسب على اعماله . فإذا اقتنع الناس بذلك كانوا على هدى والا فهم على ضلال ووجب حينئذ عقابهم .

فكان سياسة المعتزلة نحو الناس سياسة سلمية ، في بدء امرها تركز على اقناع الغير بالعقل وعلى نشر الاصلين الجوهريين لمذهبهم وهما « التوحيد » و « العدل » كما اوجزناهما اذ ان المعتزلة تقول ان خارج هذين المذهبين الاصيلين لا توجد حقيقة بل لا يوجد

(٢١) من أهم الشروط التي يضعها القديس توما الاكوينى لشرعية

الثورة ، هذا الشرط القائل بانها يجب ان تكون لسبب عادل .

الا ضلال • ثم يجب على من أدرك الحقيقة ان ينشرها ويقنع الغير بها بالعقل بها ، فان لم يقتنع وجبت مقاتلته • ان هذه النتيجة الاخيرة تبدو لنا مناقضة لما تقوله المعتزلة من ان عقل الانسان متى نضج امكنه معرفة الحقائق الاولى وهى « وجود الله » و « ان الانسان محاسب على اعماله » • فان كان الامر كذلك فلم لا يترك الناس حتى تنضج عقولهم فيصلون بواسطتها الى معرفة هذه الحقائق ؟

• سالعقل والشرعية :

بجانب مسألة الخلافة توجد مسألة لا تقل عنها اهمية وهى معرفة الشرعية فلا بد من وجود شرعية تسترشد بها الامة فى اعمالها وتكون اساسا لكل ما تسنه من قوانين فرعية • والشرعية هنا منزلة وهى دستور الاسلام • ولكن هذا التنزيل موجه الى انسان عاقل والعقل نور طبيعى منحه الله ايضا للانسان ليسترشد به فى حياته • فالعقل والتنزيل مصدرهما واحد ولا يجوز لهذا المصدر ان يوجد تناقضا بين الاشياء الصادرة عنه • لذلك قدست المعتزلة العقل وقالت ان الانسان عندما يكمل عقله يدرك الحقائق الاساسية وهى معرفة الله ومعرفة الخير والشر (٢٢) هذا من جهة ومن جهة اخرى لا ينكرون التنزيل ولكنهم يقولون انه لا يجوز ان يأتى التنزيل فى أى حال من الاحوال مخالفا للعقل لانه من الله - مثلما العقل ايضا منه - ولما كان العقل اسبق فى الانسانية من التنزيل فهو نور كان ولا يزال يهتدى به الانسان فى حياته • فاذا بدا أى اختلاف

ظاهري بين التنزيل والعقل لزم تأويل التنزيل على ضوء العقل (٢٣)
اذ انه لا يمكنه ان يعارض العقل ابدا * والتنزيل غاية ان يزيد في
المعرفة العقلية ويجعلها ادق * وتنتهي المعتزلة الى هذه النتيجة وهي ان
العقل هو مقياس التنزيل وتعتبر هذه المرحلة من اهم المبادئ عندهم *
ولهذا المبدأ تطبيقات سياسية خطيرة قد المحن اليها عندما تكلسنا
عن موقف المعتزلة من الناس بعد الخروج على السلطان * فهم
لا يحاولون رد الناس الى الصواب بذكر الايات او بتفسيرها او بذكر
الاحاديث النبوية بل يلجأون الى العقل في اقناعهم لان العقل مشترك
بين الجميع والعقل الناضج يصل حتما الى معرفة الحقائق الاساسية *
فكل من يخرج على العقل يعد كافرا في نظرهم لان مثل هذا الخروج
يعد ايضا خروجا على الله ، اعنى انكارا لوجوده تعالى * ومن انكره
بالعقل كيف يمكنه ان يكون مؤمنا بالتنزيل ؟

وثم مسائل عديدة في التنزيل لو اخذت على علاقتها لكانت اشنع
من انكار الله والاحاد به ، فمثلا التشبيه والتجسيم والرؤية والكلام ،
كلها مسائل في نظر المعتزلة يجب حلها بواسطة العقل ، والعقل لا يقرها
على علاقتها ، فكل من قال بها دون التأويل عد مشركا ملحدا كافرا
بالله ووجب قتالته * ويكفي ان نذكر هنا المحنة التي قام بها بعض
الخلفاء العباسيين ، لاسيما المأمون الذي كان اكثرهم تعصبا للمعتزلة ،
فهى تدل دلالة واضحة على مقدار تسمك المعتزلة بالحلول العقلية
الصرفة ، اذ ان المحنة كانت تدور حول نقطة اراد ان يحلها

(٢٣) في كتاب الانتصار للخياط توجد بعض الامثلة من تأويل
المعتزلة لبعض الآيات . انظر هذا الكتاب ص ١١٥ وما بعدها .

المعتزلة حلا عقليا وهي مسألة خلق القرآن • وموقفهم من هذه المسألة معروف فانهم قالوا بخلقه ، اذ ان العقل لا يقبل خلاف ذلك ابدا •

فالمعتزلة كانت ترمى الى ان تثبت الامة على اساس وطيد وهو العقل الناضج وان تتخذ مقياسا لكل الامور وان تجلى بواسطته كل ما بدا للانسان غامضا في التزليل ، ولكن مثل هذا المبدأ خطر لو اسئء فهمه أو استعماله ، اذ ان الانسان ضعيف وكثيرا ما ينقاد الى هواه فان لم يكن هناك ما يردعه عن هفوات عقله أصبح بعيدا كل البعد عن هذه المبادئ العقلية الرفيعة التي نادى بها المعتزلة • والمعارف الاولى التي اساسها العدل والتوحيد ، ولا تنتهي الى عكس ذلك تماما • لا شك ان المعتزلة كانت مخلصه حسنة النية في مبادئها هذه ، وما كانت تبغى من ورائها سوى الخير للامة ، ولكنها حينما وجدت ان اهل عصرها ليس في امكانهم مجاراتها في افكارها الجبارة كان واجبا عليهم ان يلجأوا الى التسامح مثل ما فعل بعضهم • هذا ما يأخذه التاريخ عليهم ولكنه في الوقت ذاته يسجل لهم هذا المجهود العقلي العظيم الذي قاموا به في سبيل التوحيد والعدل بغية الوصول الى تحقيق فكرة امة واحدة مستتيرة في عقيدتها •

خاتمة الكتاب

تعتمد فلسفة المعتزلة على اصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل والتوحيد فى رأيهم يعنى نفى الصفات فى الله ، وردها كلها الى الذات ، وهذه الذات لا يمكن ادراكها ، ولا توجد أدنى مشابهة بين الله وبين المخلوقات ، ثم ان الخلق هو عبارة عن الوجود الذى يمنحه الله لذات معدومة او فى حالة العدم .

والعدل فى رأيهم يعنى ان الشريعة تدرك بالعقل قبل أى تنزيل ، وان الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصمها ، وكل فعل حر يستحق جزاء : اما ثوابا واما عقابا . ثم ان المسائل الميتافيزيقية ، مثل خلود النفس ، وخلق الجنة والنار ، تحل على ضوء العقل ، وتصبح ضروريات خلقية . هذه هى النقط الاساسية للاعتزال . وجميع المعتزلة متفقون عليها .

ولكن لاحظنا من سياق بحثنا بعض الاختلاف فى رأى فيما يتعلق بمسائل لا تعتبرها المعتزلة جوهرية للمذهب ، مثل مسألة قدرة الله أو عدم قدرته على الظلم ، أو تكوين الاجسام من اجزاء لا تتجزأ أو من اجزاء قابلة للتجزئة الى ما لا يتناهى من الاجزاء الخ ... من المسائل التى ذكرناها . ولكن هناك مسألة كانت شائكة وهى الخاصة بأرادة الله . قال البعض منهم - وهم معتزلة فرع البصرة - ان الله

يريد بارادة حادثه * بينما قال الآخرون - وهم معتزلة فرع بغداد -
ان ارادة الله قديمة * وبعد ما ذكرنا هذا الاختلاف الظاهر بينا كيف
ان بالرغم من وجود مثل هذا الاختلاف فإن جوهر مذهب
الاعتزال مصان *

والاختلاف يشتد فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية التي لا تقصل
بماهية الله * مثلاً مسألة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ،
فموقف النظام من هذه المسألة ، ولو انه لا يتفق مع مذهب باقى
المعتزلة ، الا انه لا يخرج على التوحيد ولا على العدل * وكذلك كل
ما ذكره النظام بخصوص الحركة ، والعلة التي جاء متناقضاً لقول باقى
المعتزلة ، دون ان يهدم المبدأين الأساسيين للاعتزال *

ولم تخلو المسألة السيكولوجية من الصعوبات ، لذلك نجد ان
تفسيرات المعتزلة جاءت مختلفة ومتضاربة فيما يتعلق بالأحاساس ،
وكيف نحن نحس بعد ما يتأثر الجسم بمؤثرات خارجية * ولكن
هناك نقطة لا يمكن الاختلاف عليها وهى ان العقل الناضج يدرك
نسب وجوب الحق لمعنى يتسببها *
المعتزلة * واذا اختلفت آرائهم بخصوص طبيعة الانسان ، نجدهم
كلهم متفقين على ان الروح أو النفس هى العنصر الاساسى والجوهرى
فى الانسان ، وهى محور الاخلاق * وبالرغم من اختلاف آراء المعتزلة
فيما يتعلق بوجود الجنة والنار ، أو بخلقهما فى المستقبل ، نجدهم
متفقين على انهما ضرورتان عقلاً ، اذ انهما المكان الذى سيثاب فيه
المؤمنون ويعاقب فيه المذنبون ، والجزاء واجب لكل عمل حر *
فهكذا الاختلاف لا يقوم الا على المسائل الفرعية بينما الاتفاق

تأم على المسائل الجوهرية * ومن يعارض هذه النقط الجوهرية لم يعد معتزليا *

ومذهب الاعتزال هو مذهب عقلى صرف * لقد حاولت المعتزلة ان تخضع الدين أو الوحي الى سلطان العقل * وهم يقبلون الوحي لانهم يعتبرونه متمما للشريعة العقلية ، مذكرا لها اذا غفلنا عنها ، ولكنه لا يجوز ان يناقض العقل ابدا * وبناء على ذلك يكون فى امكان المجتمعات التى لم يصلها الوحي ، والتى تعمل بموجب الشريعة العقلية ، ان تستحق ثوابا أو عقابا على افعالها * فالانسان يستطيع ان يفعل خلاصه بواسطة عقله وأرادته * هذه هى النتيجة الخلقية التى تنتهى اليها المعتزلة فهم لا يفعلون ابدا عن القيمة الخلقية للاعمال ، ونجد ان كل بحثهم فى أى موضوع كان مشبعا بروح خلقية * فمذهبهم مذهب عقلى خلقى *

هكذا يبدو لنا هذا المذهب بعد ما مر عليه قرابة العشرة قرون من زواله من التاريخ * ولكن هل كانت العقول مهيأة كفاية آنئذ حتى تفهم هذا المذهب حق الفهم ، وتدرك كل ما يحويه من تعاليم سامية ؟ لا * لم تكن العقول مهيأة له ، والتاريخ دل على ذلك * فزوال المعتزلة وزوال كل أثر مباشر لهم خسارة كبيرة لتاريخ الفكر * وهذا ما فهمه الدكتور احمد بك امين عندما كتب فى نهاية الفصل الذى خصصه للمعتزلة :

فى رأى ان من اكبر مصائب المسلمين مسوت المعتزلة ، وعلى انفسهم جنوا (١) *

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٠٧ *

المراجع

لقد ذكرنا فى الجزء الاول (ص ٢٣٣ - ٢٣٥) أعم المراجع العربية والافرنجية وهى المراجع التى استعنا بها فى كلا الجزئين . ونكتفى هنا بذكر بعض المراجع الاخرى ولو ان أهميتها أقل مما ذكرناه فقد رجعنا اليها ايضا فى الجزئين من هذا البحث وهى :

- ١ - ابو المعين ميمون النسفى (متوفى ٨٠٥ هـ) : بحر الكلام . مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) فى المكتبة التيمورية (المكتبة الاعلى بالقاهرة) .
- ٢ - المقرئى : الخطط
- ٣ - ابن العبرى : طبقات الادباء .
- ٤ - ابن السبكى : طبقات الشافعية .
- ٥ - طيفور : تأريخ بغداد .
- ٦ - افلاطون : تيموس - فيدون .
- ٧ - ارسطو : الكون والفساد - ما بعد الطبيعة - السماع الطبيعى كتاب النفس .
- ٨ - الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام .
- ٩ - دى بور : تأريخ الفلسفة فى الاسلام (ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده) .
- ١٠ - ابو هلال العسكرى : كتاب الاوائل (مخطوط - باريس رقم ٥٩٨٦ ص ١٩٥) .
- ١١ - الذهبى : ميزان الاعتدال .
- ١٢ - مطاهر بن المقدسى : كتاب البدء والتأريخ - المنسوب لابي زيد أحمد بن سهل البلخى - نشره فى باريس سنة ١٩٠١ C. Huart.
- ١٣ - القديس توما الاكوينى : المجموعة اللاهوتية .
- ١٤ - الباقلانى : كتاب التمهيد (مخطوط باريس رقم ٦٠٩٠) .

فهرس

صفحة

٣	كلمة الاستاذ يوسف كرم
٧	مقدمة ..
٩	الباب الاول - الانسان ..	
١١	الفصل الاول : المعرفة الحسية
				١ - الحواس الخمس ٢ - نوعية الحواس ٣ - عتبة
				الاحساس ٤ - التأثير والاحساس : أ - نظرية
				النظام ب - نظرية باقى المعتزلة : القائلين بالجزء الذى
				لا يتجزأ ج - رأى ابى الهذيل ٥ - وجه الشبه بين
				نظرية النظام ونظرية باقى المعتزلة ٦ - الحاسة
				السادسة ٧ - غلط الحس أو خداع الحواس .
٣٤	الفصل الثانى : المعرفة العقلية أو النظرية :
				١ - تعريف العقل ٢ - وظيفة العقل : تحصيل
				المعارف ٣ - العلم ليس تذكرا ٤ - ردا على أفلاطون
				ب - العلم ليس غريزيا ٣ - مراحل المعرفة العقلية
				٤ - العقل طريق معرفة الله ٥ - البداهة
				والبدييات ٦ - العلم - التقليد - الظن -
				الاعتقاد ٧ - العلم والجهل ٨ - نسبية معارفنا :
				مبدأ عدم التناقض - معرفتنا الجزئية موضوعها

- المحدثات - رأى النظام فى معرفتنا الجزئية لله .
٨ - كلام النفس : الفكر واللغة - تكوين اللغة
وأصلها .

٥٨ الفصل الثالث : حرية الاختيار والارادة :

- ١ - الفرق بين الافعال الارادية وافعال الجوارح .
معنى « القدرة » ٢٠ - الفعل الارادى الحر هو فعل
خاص بالانسان ٣٠ - براهين المعتزلة على حرية
الاختيار عند الانسان : أ - الشعور بالحرية .
ب - البرهان بواسطة التكليف ٠ ج - برهان
بواسطة الامر الواقع ٤٠ - العلاقة بين العزم
والتنفيذ ٥٠ - هل يقدر الانسان على خلاف المراد ؟
٦ - مصدر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة .

٧٤ الفصل الرابع : طبيعة الانسان أو اتصال النفس بالجسم

- ١ - تعريف الانسان : أ - تعريف ابى الهذيل .
ب - تعريف النظام ٠ ج - تعريف بشر بن المعتمر .
د - باقى التعاريف ٢٠ - الجسم ٣٠ - اتصال
النفس بالجسم .

٨٧ خاتمة الباب الاول

٩١ الباب الثانى : الاخلاق

٩٣ الفصل الاول : المسألة الخلقية

- ١ - العقل والمسألة الخلقية ٢٠ - مبدأ الالتزام
الخلقى ٣٠ - الخير المطلق والشر المطلق . مصدر
هذا القول ٠ حجج المعتزلة ٤٠ - الوحي

١٠٥ الفصل الثانى : موقف الانسان من الشريعة

- ١ - المؤمن ٢٠ - الكافر ٣٠ - الامر وحدود

الطاعة ٤٠ - المعصية لا تكون دائما في العمل
 ٥ - موقف من آتى بكبيرة (الفاسق) - بحث
 بعض الكبائر : أ - شارب الخمر ٠ ب - الزاني ٠
 ج - السارق ٠ د - القتل ٠ ٦ - التوبة : حال من
 يصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة ٧ - العوض
 والتفضل والنفط ٠

١٢٥ الفصل الثالث : الجنة والنار ٠ ٠ ٠

١ - هل خلقت الجنة والنار مع العالم ؟ ٢٠ - أهل
 الخلد ٣٠ - حال أهل الجنة ٤٠ - لا توجد
 درجات في الجنة ٥٠ - أهل النار : حال أهل
 النار ٦٠ - هل الجنة والنار خالدتان ؟

١٣٨ الفصل الرابع : الرسول والوحي ٠ ٠ ٠

١ - الرسول والمعجزات ٢٠ - صفات الرسول
 الخلقية ٣٠ - شفاعة الرسول ٤٠ - هل يجوز
 الخطأ على الأمة فيما تنقله عن نبيها ؟

١٤٤ خاتمة الباب الثاني ٠ ٠ ٠

١٤٥ الباب الثالث : السياسة ٠ ٠

١٤٧ آراء المعتزلة السياسية ٠ ٠ ٠

١ - آراء المعتزلة في الامامة ٢٠ - المعتزلة القائلون
 بالرأى السننى ٣٠ - المعتزلة القائلون بالرأى
 الشيعى ٠ : أ - اتجاه النظام ٠ ب اتجاه باقى
 المعتزلة : الاتجاه الزيدى ٤٠ - هل يجوز الخروج
 على السلطان ؟ ٥٠ - العقل والشرعية ٠

١٦٢ خاتمة الكتاب ٠ ٠ ٠ ٠ ٠

١٦٥ المراجع ٠ ٠ ٠ ٠ ٠